

وزارة الثقافة
المركز العام للتوثيق والنشر



The National General Organization of Books

الكتاب
الشهري



2007

أفاق ثقافية

الجمود والتجديد في العقلية العربية

مكاشفات نقدية

د. علي أسعد وطفة

د . علي أسعد وطفة

- دكتوراه في علم الاجتماع التربوي من جامعة كان في فرنسا.
- أستاذ علم الاجتماع التربوي بجامعة دمشق.
- عضو اتحاد الكتاب العرب فرع سورية، وعضو الجمعية الفرنسية لعلم الاجتماع التربوي.
- عضو الشبكة العالمية والعربية للتربية على حقوق الإنسان.
- ❖ **من مؤلفاته :**
- بنية السلطة وإشكالية التسلط التربوي في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩.
- التربية إزاء تحديات التعصب والعنف في الوطن العربي، مركز الإمارات العربية للدراسات والبحوث الإستراتيجية ٢٠٠٢.
- علم الاجتماع التربوي وقضايا الحياة التربوية المعاصرة، الفلاح، الكويت، ١٩٩٨.
- علم الاجتماع المدرسي، بنوية الظاهرة المدرسية ووظيفتها الاجتماعية، الفلاح، الكويت، ٢٠٠٣.
- التنشئة الاجتماعية واتجاهاتها في سورية، مركز الإمارات العربية للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ٢٠٠١.
- التربية وحقوق الإنسان، دار السياسة، الكويت، ١٩٩٨.
- التربية تاريخاً والفكر التربوية تطوراً، جامعة الكويت، ٢٠٠٤.
- التربية والتنوير في تنمية المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٥.
- ❖ **كتب مترجمة عن الفرنسية:**
- إميل دور كهايم، التربية والمجتمع، دار الوسيم، ١٩٩١.
- اليكس ميكشيللي، الهوية، دار الوسيم، دمشق، ١٩٩٣.
- جان كزبرد فيلو، اللاشعور، دار معد، دمشق، ١٩٩٥.
- بيير بورني، فلسفة الحب، دار طلاس، دمشق، ١٩٩٦.
- مجموعة مؤلفين، الطفل والتلفزيون، وزارة الثقافة، دمشق

د. علي أسعد وطفة

الجمود والتجديد في العقلية العربية

مكاشفات نقدية

منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب

وزارة الثقافة -- دمشق ٢٠٠٧

**الجمود والتجديد في العقلية العربية
مكاشفات نقدية**

آفاق ثقافية

العدد (٥٤)

تشرين الأول ٢٠٠٧

إهداء

إلى من يرتجف لها قلبي حباً
وتومض إليها نفسي شوقاً
شادية زوجتي الحبيبة

مقدمة الكتاب

لكي تتجنب النقد، لا تعمل شيئا، ولا نقل شيئا، ولا تكن شيئا.
(ألبرت هابرد)

يطرح الواقع الفكري والأيدولوجي السائد، في مجتمعاتنا العربية، منظومة من الإشكاليات، وتركيبية معقدة من التحديات. وفي عمق هذا الواقع، بأبعاده الإشكالية، تأخذ العقلية العربية، بمكوناتها التقليدية وبنيتها الأسطورية، صورة مركبة تتقاطع فيها مختلف إشكاليات الواقع العربي وتحدياته. وإذا كانت العقلية العربية تشكل جوهر هذه التحديات ومنطلقها، فإن دراستها وتحليل مقوماتها ورصد مضامينها، يشكل اليوم واحدا من أهم التحديات المنهجية التي يطرحها الواقع الفكري في المجتمعات العربية المعاصرة. وتأسيسا على هذه الأولوية ذات الطابع الإشكالي يمكن تناول العقلية العربية بوصفها مدخلا منهجيا لفهم الواقع العربي وتحليل مكوناته ورصد مقومات وجوده.

يقرننا التاريخ بأن النهوض الحضاري للشعوب والأمم كان مرهونا وإلى حد كبير بالموقف العقلي الذي سجله إنسان الحضارات القديمة والحديثة من معطيات الكون والوجود. فقيام الحضارات

يرتكز إلى مضامين النظرة العقلانية إلى الوجود. وقد تجسدت هذه الحقيقة كاملة في أصل الحضارات الإنسانية، ولاسيما في الحضارات اليونانية والعربية الإسلامية، ومن ثم في الحضارة الغربية المعاصرة.

هذا ويجمع المفكرون بأن تحقيق النهضة الحضارية في أي مجتمع مرهون بقيام ثورة في نسق القيم والمفاهيم والتصورات العقلية التي يتبناها أفراد مجتمع إزاء الوجود. فالحضارات الإنسانية المعروفة تاريخياً بدأت بنوع من الثورة اليبستمولوجية التي غيرت من نظرة الإنسان إلى نفسه ومجتمعه وإلى العالم من حوله^(١) لأن سلطان العقل هو معيار التّحضر ومقياس نهضة الأمم^(٢).

فالسّمات الحضارية لمجتمع ما تتحدد بطابع ومستوى تطور العقلية السائدة فيه، وعلى هذا فإن الأبحاث الاجتماعية والأنثروبولوجية المعاصرة تسجل في نسق نتائجها أن العقلية العلمية تشكل المنطلق الأساسي لكيان حضاري واجتماعي متقدم، وبالمقابل فإن العقلية التي تنأى عن معطيات العلم وتشتبعاته تشكل مؤشراً على

(١) تركي الحمد، الثقافة العربية أمام تحديات التغيير. دار الساقى، بيروت ١٩٩٣، ص ٧٧.

(٢) زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الشروق، القاهرة ١٩٧٦، (ص ١٩٢-٢٠٧).

تخلف المجتمع وتربيته في مدارج الجمود الحضاري. وهذا يعني أن العقلية العلمية تتكامل مع المجتمعات المتقدمة بينما تشكل العقلية الخرافية لازمة طبيعية للمجتمعات التي تتأى عن معطيات الحضارة وخصائص التقدم.

تبين الحقائق التاريخية المعاصرة أنه لا يمكن لأمة من الأمم أن تنهض اليوم عن وجودها وهويتها إلا إذا استطاعت أن تحدث تحولات نوعية في العقلية السائدة نحو صيغة علمية جديدة قادرة على حمل رسالتها في عالم تحكمه العقول القادرة على الحركة والنفوس الطامحة إلى الإبداع والعمل. ويتضح اليوم أن الأمم التي تريد أن تواجه التحولات التاريخية الطفرية بعقلية أسطورية أو تقليدية هي أمم محكوم عليها بالفناء والنوبان.

فالمضامين العلمية الابتكارية للعقل تشكل في عالمنا المعاصر مبدأ وخبر الرسالة الحضارية، وذلك لأن الحضارة المعاصرة تتكون وتتشكل على وقود العلم والمعرفة العلمية. ومن هنا تتضح الأهمية الكبيرة لتقصي حقيقة العقلية العربية السائدة وتحري مضامينها العلمية وذلك من أجل التخطيط لمستقبل تؤخذ فيه بعين الاعتبار إمكانيات تنوير العقل وتفجير طاقاته نحو مشروع حضاري عربي يحقق للعرب والمسلمين مكانا لائقا في ظل الحضارة الإنسانية المتألفة في ألفيتها الجديدة.

لقد أكد ماكس فيبر Max Weber، في كتابه الشهير البروتستانتية والروح الرأسمالية L'Éthique Protestante et L'esprit du capitalisme⁽¹⁾. أن العقلية البروتستانتية بقيمها الجديدة كانت في أصل النهوض الحضاري للمجتمعات الأوروبية. فالأفكار والمفاهيم والتصورات الجديدة التي جاءت بها الحركة البروتستانتية، بزعامة كالفن ومارتن لوثر، استطاعت أن تحدث تحولات نوعية في العقلية الأوروبية التي كانت سائدة في العصر الوسيط، وأن تمهد بالتالي لعملية النهضة الحضارية التي تجسدت في الثورة الصناعية، وفي نهوض العقل البرجوازي، والهيمنة الرأسمالية في أوروبا. فالتصورات الإصلاحية الجديدة التي تتعلق بالنظرة الجديدة إلى الكون، والإحساس بالمسؤولية الإنسانية واستثمار رأس المال، وتعميم التعليم، والمساواة بين الجنسين، ورفض التصورات الخرافية والأسطورية، والإعلاء من شأن التجربة والعلم والمعرفة العلمية، تمثل جميعها الأفكار الجديدة التي قدمتها البروتستانتية فأدت إلى تحولات عميقة وشاملة في بنية العقلية والذهنية الأوروبية الوسيطة، وإلى ميلاد عقلية جديدة، وروح نهضوية جديدة شكلت مرتكزا للحضارة الأوروبية التي تعيش أعلى درجات تطورها. فالثورة

(1) Max Weber, L'Éthique Protestante et L'esprit du capitalisme, Trad J.Chavy, Paris, 1964..

الصناعية في أوروبا تلاحمت مع ثورة في العقلية والتصورات تجلت في التخلص من الموروث الثقافي وقيود الماضي، وفتحت الباب أمام الإبداع والتغيير. ولم يكن ذلك ممكنا لولا الإيمان بقدرة العقل البشري على فك رموز الطبيعة والإنسان والإقرار بنسبية الحقيقة، وبحق الاختلاف، والاعتقاد، والتعدد الفكري^(١).

ويسجل التاريخ الإنساني أيضا، أن تراجع الحضارات وسقوطها، كان دائما يترافق مع تراجع للرؤية العقلانية إلى الوجود. وهذه الحقيقة تنبئ عن نفسها في مختلف مراحل التراجع الحضاري، ولاسيما حالة التراجع التي شهدتها الحضارة العربية الإسلامية التي ترافقت بالضرورة مع انحسار كبير في العقلانية ومع لانتصار الاتجاهات الفكرية والسياسية التي أعلنت القطيعة الشاملة مع جميع أشكال التأمل العقلي والإبداع المعرفي، فتراجع وميض العقل ووهج المعرفة وعطاء العلم وخيم ظلام التخلف والجهل وغابت شعلة الحضارة الإسلامية.

لقد تنبه رواد عصر النهضة العربية منذ البداية إلى أهمية بناء عقلية عربية متطورة في مختلف مستويات الحياة الاجتماعية، وحاول هؤلاء الرواد تطهير العقلية العربية من أعشاب الخرافة والأساطير،

(١) سيدي محمود ولد سيدي محمد، التنمية والقيم الثقافية، المعرفة السورية، عدد

فأعلوا من شأن العقل والعقلانية، وأكدوا أهمية العلم والمعرفة العلمية عبر أبحاثهم ونداءاتهم ودعواتهم السياسية والفكرية. ومع مضي أكثر من قرن على هذه لدعوات وظهور أجيال جديدة من المنورين، مازال العقل العربي يغفو في ظلمات العصور الوسطى، وما زالت مظاهر الجهل والخرافة والأسطورة تسجل حضورها بقوة في الساحة الثقافية العربية في مختلف طبقاتها ومستوياتها.

إن نظرة فاحصة لواقع المسألة الحضارية في الوطن العربي، تبين لنا أنه منذ القرن التاسع عشر والإنسان العربي يحاول أن ينهض بمقومات وجوده، وأن يفض عن نفسه غبار الزمن، سعيا إلى بناء نهضته وتحقيق حدائقه. ومع تعدد المحاولات وصدق التولاي فإن الوطن العربي ما زال يرزح تحت مطرق التخلف والتبعية.

لقد اعتقدت شرائح واسعة من المتورين، في مجال السياسة والاقتصاد والتعليم، أن تحديث بلدانهم وتطويرها على نحو تكنولوجي، عن طريق استيراد التكنولوجيا وغرسها في مختلف جوانب الحياة، سيؤدي بالضرورة إلى تطوير هذه البلدان اجتماعيا، والانتقال بها إلى فلك البلدان المتقدمة. ولكن النتيجة لم تكن كما يعتقد أصحاب هذا التيار. لقد بقي العقل العربي متسارعا في مدار تخلفه على الرغم من كل المظاهر التكنولوجية والحضارية التي تحيط به. فلم تستطع مظاهر الترف التكنولوجي المتقدمة أن تتقل بعقول

أصحابها إلى حالة حضارية حقيقية. وتراجعت الحالة الثقافية العربية طردا مع تزايد عملية التحديث التكنولوجي بمختلف صورته وتجلياته. فالإنسان العربي المعاصر يستخدم التكنولوجيا اليوم بمختلف مظاهرها وتجلياتها، ومع ذلك فهو يعيش حالة عقلية وثقافية متناهية في مدى تراجعها وتخلفها. وعلى خلاف ما هو متوقع من استحضار هذه التكنولوجيا يذهب كثير من المحللين بأن هذه التكنولوجيا زادت حالة اللبؤس العقلي وجاءت لتكسر مظاهر حياة عقلية اغترابية بالغة العمق والشمول.

فتوافر المال والتكنولوجيا والرجال لا يعني بأي حال تحقيق التقدم والنهضة. فالنهضة الحقيقية والتقدم الحقيقي يقوم على معادلة الإنسان المنتور، وعلى رهان العقلية المتحررة من ألقال التخلف الروحي والإستاتي، هذه التي تستطيع أن تتطلق على أساس للروح العلمية في بناء الوجود والحضارة والتقدم. وهذا يعني بالضرورة حالة من التغيير الثقافي التي تظهر للعقل العربي من أفراته وتصدعه، وتهتم مرتكزات تخلفه وتداعيه. إنها حالة من التحول العقلي التي تستتفر في الإنسان العربي رؤية إبيستمولوجية جديدة إلى الكون والحياة والوجود، وتوصل فيه إيمانا كبيرا بإمكانيات للكشف والإبداع والتحدي، وتبني في أعمقه هذا العقل الذي يتحرر من خرافته وأسطيره ويواامت تصدعه. فالإنسان العربي اليوم يحتاج إلى

موقف جديد متجدد من جوانب الوجود التي تتصل بقيمة العقل والنقد والحرية والتحرر والانطلاق والمرأة والاقتصاد والأنا والآخر.

لقد حققت بلدان عربية كثيرة مؤشرات عالية في مجال التعليم والصحة والعمل. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل استطاعت هذه الدول عبر مؤشرات تقدمها المادي أن تحقق نهضتها الحضارية أو حدلتها للمنشودة؟ وفي معرض الإجابة نقول هنا أن الحدث الحقيقي ليست في المظاهر المادية التي تأخذ صبغة التحديث بل تكمن في بناء الروح الحقيقية وفي جوهر العقيدة السعيدة التي توجد في أصل المظاهر المادية للحضارة. وهذا يعني بالضرورة أن المسألة الحضارية هي مسألة إنسانية ثقافية قبل كل شيء وأن أية صبغة مادية قصيرة عن أداء الدور الحضاري لكون الحضور الإنساني بمعييره الثقافية والإنسانية.

فالنهوض الحضاري ينطلق عبر عملية تغيير هادفة وتغيير مأمول في أن واحد، وتشمل هذه العملية تغييرا وتغيرا في الرؤية والممارسة، تغييرا في غايات الحياة وتصوراتها وتغيرا في الوسائل المؤدية إليها^(١). فالنتمية حالة لإرادة مجتمعية تأخذ بالمجتمع من حالة التخلف إلى حالة الوعي الإبداعي المستمر لبلوغ أهداف المجتمع

(١) محمد عباس إبراهيم، الأبعاد الاجتماعية والثقافية للتنمية الحضارية، المرجع

السابق، ص ١٣.

المنشودة والمتجددة، وتلك هي حالة الحدائثة الحقبة التي تتجاوز مظاهر التحديث العالدية. وهذا يعني أن الحدائثة عملية تقتضي إعلاء شأن العقل والأسلوب العلمي في تصريف أمور الحياة وتناول مشكلاتها ونبد الغيبيات والتواكلية في التعامل مع ما يطرحه الواقع من معضلات والانفتاح.

وفي هذا الصدد يبين فوستر George Foster في دراسته المعروفة بالثقافات التقليدية وصدمة للتكنولوجيا، أن العقلية التقليدية، بما تتطوي عليه من قيم وتجاهات ثقافية مثل: الخرافات والأساطير وهيمنة المقدس والكبرياء والكرامة والتمركز حول الذات والتعصب تشكل نسفا من المعوقات الأساسية لعالية التنمية الاجتماعية^(١). وعلى هذا المنوال يؤكد دولاند ماكلياند Mc-Clelland على أهمية العناصر النفسية الثقافية والاجتماعية في عملية التنمية الاجتماعية. فالقيم والذواق والقوى النفسية بعلمة هي التي تحدد تملما محل التنمية الاقتصادية الاجتماعية^(٢). ومن هذه الزاوية يمكن النظر إلى أهمية دراسة العقلية السائدة في مجتمع ما وتحديد اتجاه هذه العقلية ومركزاتها.

(١) George Foster M. Traditional cultures and the impact of technological change, Harper, New York, 1962, pp25-37.

(٢) Mc Clelland D. The achieving society Princeton, New Jersey, 1961, pp 390-392.

وتأسيساً على ما تقدم يمكن القول بأن دراسة العقلية التي تحكم السلوك وتحدد النظرة إلى الكون تشكل منطلقاً منهجياً لتحديد معوقات النهضة وسبل النهوض الحضاري في الآن الواحد. وفي هذا السياق يقول مصطفى حجازي " لا بد لأي دراسة نفسانية للتخلف، من وقفة هامة عند العقلية التي تحكم السلوك وتحدد النظرة إلى الكون (...). فالتخبط الذهني، والفوضى، والعشوائية، وسوء التخطيط والارتجال كلها تعد من ملامح التخلف الأساسية^(١).

إن سبب تخلفنا عن الركب يعود في أكثر جوانبه إلى تخلف الوعي الجماهيري العام الذي بقي بعيداً عن أفكار النهضة والحدثة "فالأفكار التي سادت في العالم العربي في عصر النهضة هي ذاتها الأفكار التي نقلت الكثير من الدول والبلدان من واقع الانحطاط والهامشية إلى واقع التقدم والفعل التاريخي"^(٢). إلا أن الفرق الحضاري والتاريخي بين العالم العربي وتلك البلدان (اليابان نموذجاً) هو أن أفكار النهضة والانبعاث في العالم العربي، بقيت حبيسة فئة محدودة ومنعزلة عن الناس، ولم تتحول هذه الأفكار إلى مكون فعال في البنية الفكرية

(١) مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي: سيكولوجية الإنسان المقهور، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٨٩ ص ٥٨.

(٢) محمد محفوظ، المشهد الثقافي العربي: رؤية نقدية، الكلمة، العدد ١٨، السنة الخامسة، شتاء ١٩٩٨، صص ٩-٢٠، ص ١٠.

الاجتماعية، بحيث تمارس نورها في التعبئة الحضارية والنهوض
الإنساني وصناعة الرأي العام. وعلى خلاف ذلك فإن الأفكار
النهضوية استطاعت أن تسجل حضورها وأن تصبح جزءا من النسيج
الاجتماعي في البلدان التي تحقق تقدما حضاريا، فأزق العالم العربي
ليس في أفكار النهضة وإنما في المساحة الاجتماعية التي تتأثر بهذه
الأفكار والثقافات. وسيبقى للعالم العربي حبيس هواجسه الضيقة وأسير
انكساراته التاريخية ما بقيت الجماهير الواسعة خارج معادلة التنوير.
لأن الشرط الأول للتقدم يكمن في عقل الإنسان وفي مستوى تطور
وعيه العام وينبني على ذلك أن الإنسان الذي يعي تخلفه وتقدم غيره
هو الذي يندفع في طريق التقدم.

فاتجاهات التحديث والعولمة والحدائث تطرق اليوم أبواب الثقافات
التقليدية بقوة وتهدد أمنها، وبالتالي فإن مصير الثقافات التقليدية
المعاصرة مرهون بمدى قدرة هذه الثقافات على احتواء الجديد
بصورة عقلانية، ومدى قدرتها أيضا على تحديث نواتها، وإملاك
القدرة على المناورة والحضور في مستوى الإبداع والكشف
والابتكار والاستجابة لروح العصر، بما ينطوي عليه عصر الجدة
من تقنيات وتطورات عاصفة في كل ميدان.

لقد أصبح واضحا بأن الثقافة التي تريد أن تتطوي على ذاتها،
وأن تتزوي في ركن بعيد عن الوجود الحضاري، مهددة بالزوال

والتصدع والموت. وأصبح واضحا أيضا بأن الثقافات التقليدية التي تريد أن تتمرس في الحصون تحكم على نفسها بالقتناء وأن الوسيلة الوحيدة اليوم للوجود هو المواجهة والمنازلة التي تستند إلى حصانة عقل متطور يمتلك روح الإبداع والابتكار والمكاشفة والحضور.

وهنا تكمن جوهر الإشكالية في بحثنا هذا حيث السؤال الكبير وهو إلى أي حد استطاعت العقلية العربية المعاصرة أن تنمي في داخلها هذه القدرات الجديدة التي تضمن لها الحضور في علم ثقافي رهاته الإبداع والابتكار والتجديد. هل استطاعت هذه العقلية أن تتحرر من ضغط الكوابح التاريخية وأن تتطهر من أدران التخلف؟ هل استطاعت أن تخرج من دهاليز الظلام وأن تتقدم إلى قداس التنوير والحداثة؟

في سياق هذا التوجه وفي هذا النسق المنهجي تأتي هذه المحاولة لرصد مظاهر العقلية العربية وتحليل مضامينها على إيقاع تحليل علمي ينفذ إلى أعماق طبقاتها التاريخية والتربوية والاجتماعية، وذلك عبر أنوات منهجية تتوخى العقلانية من جهة، وتستلهم الروح العلمية الأمبيريقية من جهة أخرى. لقد أصبح البحث في بنية العقلية العربية يمثل اليوم منطلقا حيويا لفهم طبيعة المجتمعات الإنسانية ومسار انطلاقاتها، لأن العقلية تمثل للطبقات الوجدانية الأعمق التي تجعلنا

أكثر قدرة على فهم الإنسان ودراسة عوامل التخلف الحضاري، ومن ثم البحث في كفايات تشكيل تكوينات حضارية جديدة عبر بناء عقلية حضارية متقدمة.

وإننا في النهاية عندما نقم على رصد مظاهر الحياة السلبية في حياتنا الثقافية، فإن هذا لا يعبر عن رغبة ملسوشية تسعى إلى قهر الذات أو جلدها. فالكشف عن المظاهر السلبية بشكل خطوة على درب الحدائنة والنهضة والتصحيح. فالكشف المعرفي هو اللحظة العلمية الأولى التي تؤسس لعملية الإصلاح والتطوير. وهنا نؤكد على أهمية المنهج العلمي في الكشف عن مفاصل الحياة الاجتماعية: "لأن البداية الحقيقية لكل حدثاة تكمن في تفكيك أسس ومناهج تفكيرنا، والكشف عن العوائق الإبيستيمولوجية التي تحجب عنا عيوبنا المنهجية والنظرية، ومن ثم دراسة وتحليل خيالنا المشحون بالمقدس وبتراث من التعاليم والتوجيهات"^(١). ومن هذا المنطلق ذاته تأتي هذه المحاولة في فضح الجوانب الأسطورية والخرافية في ثقافتنا العربية وفي أسس منهجية تفكيرنا. ومن منطلق الكشف الإبيستيمولوجي عن بنية الثقافة العربية فإننا نريد أن نضع العقلية العربية القائمة في المشرحة العلمية للكشف عن أوجه ضعفها وقوتها

(١) جمال الدين الخضوري، العقف العربي والعولمة دراسات، العدد ١١، ١٩٩٩،

وقصورها، ونحن اليوم ولاسيما في دائرة التحولات الأسطورية في
أمس للحاجة إلى مراجعات نقدية لثقافتنا وهويتنا وقضايا وجودنا
للثقافية والاجتماعية. وفي دائرة هذه المراجعات النقدية تسجل هذه
المحاولة نفسها.

إننا لا نريد في هذا الكتاب أن نبث عن الجوانب المضينة في
ثقافتنا وحياتنا الفكرية. إن ما هو مهم في عملنا هو الكشف عن
جوانب العطالة والجمود في حياتنا الثقافية وذلك من أجل بناء
تصورات علمية تساعد في تطوير حياتنا الثقافية والاجتماعية.

مقاربات سوسولوجية في العقلية

الفصل الأول

في مفهوم العقلية

إن الحضارة الملية ستخسر كل شيء إذا فقت روحها،
وإن البشرية ستصبح مهتدة بالفناء في ظل جسد بلا روح
(طاغور)

يقول ألفين توفلر، في كتابه المعروف صدمة المستقبل، مشدداً على البنية المعقدة لمفهوم العقلية "إن كل شخص يحمل في داخل رأسه نمونجا ذهنيا للعالم، أي تصورا ذاتيا للعالم الخارجي، ويتكون هذا النموذج الذهني من عشرات فوق عشرات من ألوف الصور^(١). إنها نمط ذهني من التصورات الذاتية للعالم تساعد الإنسان على تحقيق تكيفه مع عناصر الوجود وتجعله يمتلك نمطا كلياً من للتفكير يعتمد في النظرة إلى خصائص الوجود.

(١) ألفين توفلر، صدمة المستقبل، المتغيرات في عالم الغد، ترجمة محمد علي ناصيف، الطبعة الثانية، نهضة مصر، القاهرة، ١٩٩٠، ص ١٦٠.

في هذه الصورة البدئية التي يقدمها توفّر لمفهوم العقلية، نجد أنفسنا إزاء مفهوم إنساني متمرد ومغامر، ونعلم منذ البداية بأننا سنواجه صعوبات منهجية في البحث عن تضاريس مفهوم قوامه آلاف مركبة من الصور الذهنية. ويجب الاعتراف منذ البداية، أن مفهوم العقلية Mentalité من هذه المفاهيم التي تزداد غموضا كلما اشتد المرء في طلبها، وتزداد صورتها تعقيدا كلما ألحّ الباحث على التأمل في تضاريسها. وهو يشكل واحدا من المفاهيم الإشكالية التي تتداخل بصورة معقدة مع منظومة من المفاهيم المركبة ولاسيما هذه التي تثير الجدل الفكري منذ عهود بعيدة المدى في تاريخ العلوم الإنسانية⁽¹⁾.

يعد مفهوم العقلية من المفاهيم المركزية في مختلف العلوم الاجتماعية والآداب والإنسانية، ولاسيما هذه التي تفرض نفسها في مختلف أنماط التفكير والنشاطات المعرفية، ويتجلى هذا في تواتر استخدام هذا المفهوم بصورة ملحوظة في مختلف الحقول المعرفية ولاسيما الإنسانية منها. ويضاف إلى ذلك كله أن هذا المفهوم شائع الاستخدام في لغة العامة من الناس في مختلف الثقافات الإنسانية، وهذا من شأنه أيضا أن يضاعف من تضاريس الإشكالية المعرفية التي يطرحها هذا المفهوم.

Regardez: Herve Martin, Mentalités médiéval X1-XV, Nouvelles Clio. (1)
P.U.F., Paris, 1996,

ويلاحظ في هذا السياق أن مفهوم العقلية ما زال يعاني من التشويش والغموض في الثقافات الغربية المعاصرة، رغم المحاولات العلمية الجادة التي تواترت وتتابع في سبيل تحريره من شروط الغموض التي تحيط به، سعياً إلى بناء هويته الخاصة، وترسيم حدوده مع مختلف المفاهيم التي تزاخمه وتتداخل معه بشبكة كبيرة من الإيماءات والدلالات والوظائف. وإذا كانت مسألة تحديد الهوية العلمية لمفهوم العقلية قد قطعت أشواطاً في الثقافة الغربية، فإن هذا المفهوم ما زال يعاني غموضاً أكبر بكثير في الثقافة العربية المعاصرة، وذلك على الرغم من الاستخدامات الكبيرة والتوظيفات المتواترة له في مختلف الأدبيات الاجتماعية والفكرية. وفي هذه النقطة العقيدية يأخذ البحث في قضية العقلية أهمية متنامية تقضيها متطلبات التنمية الفكرية لمختلف جوانب الحياة الفكرية في الثقافة العربية.

واستجابة لأهمية بناء تصور واضح ومحدد لمفهوم العقلية بدأنا في هذا السياق جهوداً علمية منظمة لتبديد الغموض الذي يحلص هذا المفهوم. ويمثل عملنا في هذا الخصوص خلاصة جهود كبيرة كرست لتقديم إجابة ممنهجة وعلمية عن نسق من الأسئلة العلمية التي يمكنها أن تحدد هوية مفهوم العقلية ونضاريسه وحدوده وهي:

ما حدود مفهوم للعقلية وما أبعاده الفكرية ؟

ما أوجه التداخل التي يعاني منها مفهوم العقلية مع بعض المفاهيم

المناخمة مثل: الأيديولوجيا، والهوية، والشخصية، والعقل، والفلسفة ؟

ما العناصر والمكونات الأساسية التي ينطوي عليها هذا المفهوم؟

تعريف العقلية:

تتنوع دلالات مفهوم العقلية على إيقاع التنوع في التوظيفات المختلفة له عند المفكرين والباحثين والدارسين من مختلف الاتجاهات والمدارس الفكرية. وقد بذلت جهود انتروبولوجية وسوسولوجية حديثة من أجل تصفية هذا التنوع والاختلاف في توظيفات هذا المفهوم في اتجاه بناء هويته الخاصة وبلورة عناصر وحدته.

يشير مفهوم العقلية Mentalite إلى تكوينات معقدة واعية وغير واعية، شعورية وغير شعورية، حاکمة للسلوك الإنساني، إنها نظام معقد من المشاعر والأفكار والتصورات والقيم التي تجعلنا نتصرف على نحو ما، وننظر إلى الكون برؤية خاصة، ونقف من أشياء العالم موقفاً محددا يفرضه هذا النظام بمؤثراته المختلفة. فالعقلية هي النظام الأكثر غموضاً في تكوين الإنسان والأكثر أهمية وخطورة في حياته، وفي هذا الغامض تتحرك أكثر عناصر الوجود الإنساني وتتفاعل لتقدم للإنسان أكثر صيغه الإنسانية تكاملاً. وبعبارة أفضل يمكن القول بأن العقلية تشكل الروح الخفية والغمضة التي تشكل الطاقة الأساسية للحركة والوجود الإنساني. وهي في النهاية نظام من السلوك والنظرة إلى العالم يتشكل ويتبلور في الأفران الثقافية للمجتمعات الإنسانية.

فهناك قوى غامضة جارفة تتجسد في روح خفية تحدد نظرة البدوي إلى المرأة وتجعله يرتكب ما يسمى بجريمة الشرف عندما تتعرض إحدى نساء القبيلة للضيم، وموقفه من المرأة يفرض نفسه كقدر ومصير لا يستطيع أن يتجاوزه أو أن يتعالى عليه. وهذه الروح نفسها هي التي تدفعه إلى بذل الروح والدم في سبيل الدفاع عن قبيلته وكرامته. هذه الروح الخفية هي التي تدفع إنسان الحضارات البدائية إلى تقديس أرواح الآباء والأجداد. وهذه الروح هي التي تدفع أبناء الحضارة الإنسانية المعاصرة إلى تأمل الوجود على أسس عقلانية ومادية. إنها العقلية التي تتباين بتباين الأجيال وتتباين الثقافات والحضارات والطبقات في المجتمعات الإنسانية.

لقد شهد مفهوم العقلية ولادته العلمية في مطلع القرن العشرين على يد الأنثروبولوجي المعروف ليفي برونول Levy - Bruhl Lucien (١٨٥٧-١٩٣٩) ولاسيما في كتابه: "الوظائف العقلية في المجتمعات الدنيا عام 1910. Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures^(١). ومن ثم في كتابه "العقلية البدائية" عام ١٩٢٢ La mentalité primitive^(٢).

(١) Levy Bruhl. Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, Paris. 1910.

(٢) Levy Bruhl, La mentalité primitive, C.E.P.I., Paris. 1976.

ويعود الأصل المعجمي لكلمة العقلية Mentalité إلى الأصل اللاتيني mens و mentis وهي تعني نفس أو روح Esprit والعقلية بالمعنى الاشتقاقي هي خاصة ما هو عقلي⁽¹⁾. وفي اللغة الجارية تعني كلمة عقلية حالة نفسية تتكامل عفويا مع منظومة قيم أخلاقية تظهر في نسق السلوك. من هذا المنطلق فإن العقلية بوصفها حالة روحية نفسية يمكنها أن تحدد هوية الجماعات والأفراد الذين يعرفون بطريقة تكبيرهم ويتميزون بأنماط سلوكهم. إنها الخلفية الثقافية التي نستند إليها في إصدار أحكامنا والمنطلق الذي نعتمده في طريقة النظر إلى الأشياء واتخاذ المواقف من عناصر الوجود.

يعرف معجم "لالاند" العقلية بأنها "مجملة الاستعدادات العقلية وعادات التفكير والاعتقادات الأساسية لفرد ما"⁽²⁾. ومفهوم العقلية كما يبين "لالاند" هو مصطلح يستخدمه بعض الكتاب للإشارة إلى الوقائع أو الحالات الداخلية للفرد. ويجد تعريف لالاند صداه في معجم العلوم الاجتماعية لمادلين كرلوتس Madeleine Grawitz الذي يعرف العقلية بأنها "طريقة الحكم والسلوك الخاصة بفرد أو جماعة

(1) J.Copin, Genèse de l'histoire des mentalités, Sciences Humaines, N4, (1) Juin - Juillet, 1989- pp 12- 16.

(2) أنريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثاني، تعريب خليل أحمد خليل، عويدات، بيروت، 1996، ص 786.

ما، وهي وظيفة نفسية تمثل منظومة من الاتجاهات والمسالك" (1). وجاء في موسوعة لاروس للفرنسية بأن العقلية "منظومة من العادات والمواقف الفكرية والعقائد والسلوك الذي يميز جماعة ما، وهي طريقة في السلوك والتفكير" (2).

وقد أوردت الموسوعة الفرنسية Universalise أن مفهوم العقلية يشتمل بالضرورة على المجال الانفعالي، ولاسيما المشاعر والعواطف والأحاسيس، وذلك بالدرجة نفسها التي يشتمل فيها على السجل العقلي الخالص. فكل مجتمع، ومن أجل استمراره، يبني منظومة من التصورات عن الطبيعة والحياة والعلاقات بين الإنسان والآلهة. وبالتالي فإن ما ينسجه الإنسان من تصورات يضرب جنوره في أعماق الوجدان الفردي والجمعي ويأخذ صورة العقلية أو الذهنية (3).

وبميز قاموس لاروس (Larousse 1996) بين معنيين لمفهوم العقلية، أولاهما: أن العقلية منظومة العادات العقلية والعقائد والسلوكيات التي تعرف بها جماعة أو فرد. وآخرهما أن العقلية هي أساليب التصرف والسلوك والتفكير عند شخص أو جماعة. ويؤكد

(1) Madeleine Grawitz, Lexiques des sciences sociales, Dalloz, Paris, 1983.

(2) Larousse, grand Larousse encyclopédique, 11 vol, Paris, 1960-1968.

(3) Encyclopedia universalis, Paris, 1995.

معجم Hachelle بأن العقلية هي طريقة التفكير وتصور الحقيقة ويشتمل منظومة العادات والعقائد الخاصة المشتركة للجماعة. وفي اللغة العربية نجد بعض المحاولات النادرة التي تنطرق إلى تعريف العقلية حيث نجد في هذا الخصوص كتاب إسحق خوري تحت عنوان "الذهنية العربية: العنف سيد الأحكام" وهو في هذا السياق يعرف العقلية بأنها "الحس اللاشعوري الذي يثير الإنسان للتحرك والعمل بشكل عفوي"^(١).

ويمكننا أن نقع على بعض التلميحات الشاردة لمفهوم العقلية، في غير ما سياق، في ثنايا المقولات الفكرية لبعض المفكرين العرب. فعلى سبيل المثال يعرف تركي الحمد العقلية من مدخل الذهنية حيث يقول "إن الذهن تركيب معقد من مفاهيم ومصطلحات ورموز تتخلل في علاقة داخلية بنيوية مع بعضها البعض لتشكل المنظار الذي من خلاله ينظر الإنسان إلى محيطه (الكون والمجتمع) ويتشكل بذلك وعيه الذي يحدد سلوكه المباشر"^(٢). ويتعرض نصر حامد أبو زيد لمفهوم العقلية عبر مفهوم للتصور الذهني ويعرفه بأنه "خليط من

(١) فؤاد إسحق، الذهنية العربية: العنف سيد الأحكام، دار الساقى، بيروت،

١٩٩٣ ص ٨.

(٢) تركي الحمد، عن الإنسان أتحدث: تأملات في الفعل الحضاري، دار

المنتخب العربي، بيروت، ١٩٩٧، ص ٢١٣.

للمشاعر والأحاسيس والتجارب والمفاهيم التي تختلف من شخص إلى شخص ومن بيئة إلى أخرى^(١).

ويعرف إبراهيم بدران العقلية وهو أحد أبرز المهتمين في قضية العقلية العربية^(٢) "بأنها الآليات Mechanisms والسيرورات Processes التي يتم فيها تناول الأحداث والمواقف التاريخية بكل تفاصيلها وشموليتها استنادا إلى القيم والمفاهيم والأعراف والعقائد والعلاقات السائدة في إطار القوى الموضوعية والاقتصادية القائمة بهدف تحديد الموقف الفردي أو الاجتماعي أو إنشاء رد الفعل الأنبي أو المستقبلي"^(٣).

ويقدم شوقي جلال تصورا منهجيا لمفهوم العقلية يؤكد فيه على الروح القيمية والاجتماعية للعقلية بقوله: "إن الإنسان في تعامله مع الحياة ينطلق من إطار معرفي قيمى يشكل محيطه العقلي الذي تصدر عنه أفعاله وتتبنى على هديه أفكاره، ويتألف هذا المحيط

(١) نصر حامد أبو زيد، مات الرجل وبدأت محاكمته، لب و نقد ص ١٠١ يناير ١٩٩٤ ص ٦٣-٦٨، ص ٦٦.

(٢) انظر: إبراهيم بدران و سلوى خماس، دراسة في العقلية العربية دار الحقيقة، بيروت، ١٩٧٤.

(٣) إبراهيم بدران، حول العقلية العربية، من مركز دراسات الوحدة العربية، الفلسفة في الوطن العربي المعاصر بحوث المؤتمر للفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية، بيروت، ١٩٨٧ (ص ٢٩١ - ٣٠٦)، ص ٢٩٢.

العقلي من مكونات النسق الإيكولوجي الذي يحيط بالإنسان وترائه الثقافي بسلبياته وإيجابياته وغذائه المعرفي النسقي. ويشكل هذا كله ركيزة إطار حوار الإنسان مع البيئة ونهجه في معالجة الواقع وإيجابية الصلة الجدلية بين الفكر والواقع. ويكون هذا المحيط العقلي مرآة لحياة الإنسان المجتمع في انتصاراته وهزائمه، وكبواته ووثباته. ولهذا يشكل مصدرا رئيسيا لدراسة البنية الذهنية الثقافية للإنسان والمجتمع^(١).

وهنا تجدر الإشارة إلى الأهمية الكبيرة للجهود التي يقدمها فؤاد زكريا في كتابه للتفكير العلمي حيث يقدم تحليلا بيديا وأصيلا لمفهوم العقلية العلمية بمضامينه الأنثروبولوجية وذلك عبر التمييز بين مفهومي التفكير العام والتفكير العلمي الخالص. يرى فؤاد زكريا أن للتفكير العلمي الخالص هو تفكير العلماء في مواجهة القضايا العلمية التي يدرسونها، أما التفكير للعلم فهو الذي يوجه الإنسان في مسار حياته ونظيرته إلى الوجود. وزكريا في هذا السياق يتحدث عن مفهوم العقلية العلمية بالمعنى الأنثروبولوجي الموظف في هذه الدراسة نون أن يأخذ بالتسمية لها بمعنى العقلية: فمفهوم التفكير العام يعادل للمفهوم الذي نوظفه في هذه الدراسة وهو العقلية. وهو في هذا

(١) شوقي جلال، ليسار العربي وسوسيلوجيا الفعل، عالم الفكر، المجلد السادس والعشرون، العددان الثالث والرابع، يناير/ مارس - أبريل/ يونيو، ١٩٩٨، (صص ١٨٣-٢٢٤) من ١٩٥.

المستوى يستطيع ببراعته الفكرية المعهودة أن يحدد معنى العقلية وأن يرسم ملامحها بطريقة تمكن القارئ العادي من تلقفها وتبنيها.

يقول فؤاد زكريا في وصفه للعقلية "أنها ذلك النوع من التفكير المنظم الذي يمكن أن نستخدمه في شؤون حياتنا اليومية أو في النشاط الذي نبذله حين نمارس أعمالنا المهنية أو في علاقتنا مع الناس ومع العالم المحيط بنا، وكل ما يشترط في هذا التفكير أن يكون منظما، وأن يبنى على مجموعة من المبادئ التي نطبقها في كل لحظة دون أن نشعر بها شعورا واعيا، مثل مبدأ استحالة تأكيد الشيء ونقيضه في آن واحد، والمبدأ القائل أن لكل حادث سببا وأن من المستحيل أن يحدث شيء من لا شيء"^(١).

ولا يقف زكريا عند حدود تعريف مفهوم العقلية العلمية بل يتعدى ذلك ليرصد ويحلل آليات تشكلها وصيرورات عملها. فالتفكير العلمي هو حصاد صيرورات اجتماعية رهينة بالتطور الشامل الذي يشهده مجتمع من المجتمعات أو حضارة من الحضارات بل هو حصاد تراكمات تاريخية يسجلها العلماء جزئية بعد أخرى وجيلا بعد جيل في مدار الزمن لكي تتراكم وتلخذ فعلها اللاشعوري في أعراق الوعي الإنساني. ويقول في هذا الخصوص "لواقع أن العلم، وإن كانت تفاصيله وأساليبه الفنية مجهولة لدى أغلبية البشر، فقد ترك في

(١) فؤاد زكريا، التفكير العلمي، دار مصر للطباعة، القاهرة، ١٩٩٢ ص ٤.

عقول الناس آثارا لا تمحى، أعني بذلك أساليب معينة في التفكير لم تكن ميسورة للناس قبل ظهور العلم^(١). "وهذه الآثار الباقية هي العقلية العلمية التي يمكن أن يتصف بها الإنسان العادي حتى لو لم يكن يعرف نظرية علمية وحتى لو لم يكن قد درس مقررا علميا واحدا طوال حياته"^(٢). فالتفكير العلمي ليس حشد المعلومات العلمية أو معرفة طرائق البحث في ميدان من ميادين العلم، وإنما هو طريقة في النظر إلى الأمور تعتمد أسلسا على العقل والبرهان المقنع - بالتجربة أو بالدليل^(٣). ويبدو أن زكريا في عمله هذا يبين بطريقة أدبية رشيقة بأن العقلية تعني الروح للداخلية التي تحكم حياة الإنسان وتحدد موقفه من الأشياء على نحو تتدمج فيه النبضة العفوية بخفقان اللاشعور.

ومن أجل أن نستجمع عطاءات التعريفات السابقة في لوحة فكرية تتبض بالوضوح يمكننا استعراض ما يورده جاك بول Jacques Paul، في كتابه "الكنيسة والثقافة في الغرب L'église et la culture en Occident" حول مفهوم العقلية، حيث يبين أن المؤرخين يدرسون، تحت عنوان العقلية، مجموعة من الأحكام والمسلمات

(١) فؤاد زكريا، التفكير العلمي، المرجع السابق، ص ٤.

(٢) فؤاد زكريا، التفكير العلمي، المرجع السابق، ص ٥.

(٣) فؤاد زكريا، التفكير العلمي، المرجع السابق، ص ٦.

المسبقة التي توجه المشاعر والتفكير والسلوك، والتي تسجل حضورها في الأقوال والأفعال، وتأخذ طابعا مشتركا بين مختلف أفراد الجماعة. وتأخذ هذه للمسلمات والعادات والعناصر الثقافية الشعورية واللاشعورية نسيجاً متكاملًا يتميز بالثبات إزاء الحوادث والمفاجآت والمستجدات، وذلك لأنها تتجذر كمفاهيم أولية ومرجعية. وبالتالي فإن البنى الذهنية هي آخر ما يمكن أن يتعرض للنقد والتشكيك، ولا يكون ذلك إلا عندما يتعرض الوعي لصدمة كبيرة أو أزمة خانقة تؤدي إلى اهتزاز المشاعر والقيم الأولية للذئفة. فالحقلية تتطور بصورة بطيئة متناظرة جدا عبر الزمن، وتتغير بصورة متدرجة آخذة مداها عبر الأجيال المتلاحقة حتى اللحظة التي تفقد فيها - بصورة مفاجئة أحيانا - كل التماسك الذي تعرف به.

تبين الرؤية النقدية للتعريفات السابقة أن هذه للتعريفات تؤكد على الروح الداخلية لحياة الفرد أو الجماعة بما تتطوي عليه هذه الروح من قيم واتجاهات وأفكار تشكلت وتبلورت في الأفران الداخلية للثقافة. ومن الواضح أيضا أن للتعريفات التي استعرضناها تؤكد بصورة صريحة أحيانا، وخفية أحيانا أخرى على الجانب اللاشعوري لهذه الروح الداخلية التي تحرك الفرد وتحدد له أنماط حياته وتفكيره وردود فعله. إنها للقوة الحيوية للنبضة للوجود والعمل.

ولو حاولنا أن نحدد الجوانب الأكثر وضوحا في هذه التعريفات لترتب علينا أن نميز في مفهوم العقلية هذه الجوانب :

- طريقة التفكير التي يعتمدها الفرد في تحليل معطيات الوجود.
- منظومة التصورات والمفاهيم والعقائد التي تشبع بها الفرد وتبلورت في أعماقه بصورة لاشعورية.
- آليات السلوك وأنماط الاستجابات الحياتية التي يعرف بها الفرد أو الجماعة.

- الروح الداخلية التي تحرك الإنسان لاتخاذ موقف من عناصر الكون على نحو كلي.

ويجب علينا أن نميز في هذه المستويات أن كل مستوى ينطوي على جانب شعوري وآخر لاشعوري. وغالبا ما تكون الجوانب اللاشعورية أكثر أهمية من الجوانب الشعورية في بنية للعقلية. ويجب علينا أيضا ألا نفصل بين هذه الجوانب المختلفة لمفهوم العقلية وذلك لأنها تتداخل بنوييا في نسق من العلاقات الدينامية بين تصورات الفرد وطريقة تفكيره وطبيعة سلوكه.

ومع أهمية للوضوح الذي قدمناه لتضاريس المفهوم فإن لزلة للغموض الذي ينطوي عليه المفهوم يحتاج إلى تحديد طبيعة العلاقة المتداخلة مع بعض المفاهيم المركزية التي تشاكل هذا المفهوم وتتداخل معه.

حدود المفهوم وتخومه:

يستحضر مفهوم العقلية، كما وضعنا سابقاً، مجموعة من التصورات والأفكار والاتجاهات والسلوكيات التي يُعرَفُ بها فرد أو جماعة أو مجتمع محدد. ومن حيث المبدأ يمكن القول أن هذا المفهوم يتداخل مع عدد من المفاهيم المجاورة له في بعض المجالات الفكرية الأخرى. فعلى سبيل المثال جرت العادة في الأنتروبولوجيا الأنكلوساكسونية، ولاسيما في المدرسة للثقافية التي يمثلها كل من مارغريت ميد M.Mead ورافل لنتون Ralph Linton وكراننير Kardiner، على توظيف مفهوم الشخصية الأساسية Personnalité de Base الذي يقابل إلى حد كبير مفهوم العقلية. فمفهوم الشخصية الأساسية يتحدد بوصفة ثقافية مستبطنة خاصة بجماعة معينة أو مجتمع محدد (1).

أما ماكس فيبر (Max Weber 1864 - 1920) في كتابه «الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية و L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme»، فإنه يسعى إلى تحديد النموذج المثالي "Type Idéal" للعقلية الرأسمالية، حيث يجري مقارنات منهجية منظمة في طبيعة التفكير وآلياته وتشعباته بين مختلف أنماط التفكير

Linton R. Le fondement culturel de la personnalité, Tra. Alyotard. (1)
DUMOND, Paris, 1959.

التقليدي والتفكير الرأسمالي الجديد مشددا على أهمية العقلية التي تحكم من خلال موقف الإنسان من الوجود والحياة وللكون (1).

تجري للعادة في علم النفس على استخدام مفاهيم مثل الاتجاهات والذهنية والشخصية الأساسية كمفاهيم مكافئة لمفهوم العقلية ويمكن هنا أن نستحضر عنوان كتاب ستوتزل (Jean Stoetzel 1910 - 1987) "قيم الزمن الحاضر" Les valeurs des temps présents.

وفي هذا السياق يشار بالبنان إلى أعمال إريكس ميكشلي Alex Mucchielli الذي يقترح لتجاهات متعددة في مجال للعلوم الإنسانية حول مفهوم العقلية. إذ يعتقد أن مفهوم العقلية يلعب نورا هاما في داخل البنية الاجتماعية. ويحاول أن يقارب بين مفهومي الأيديولوجيا والعقلية وأن يفصل بينهما وهو في هذا السياق يعتقد أن مفهومي العقلية والأيديولوجيا يقمان إطارا لتفسير الواقع ويؤثران في السلوك وفي تشكيل الهوية الثقافية لمجتمع ما(2). ويمكن الإشارة إلى عدد من المحاولات العلمية التي كرست لدراسة تكوّن العقليات وتشكلها في وسط المتغيرات الاجتماعية، وهذه للمحاولات لا تأخذ سياقاً متكاملًا

(1) Weber Max, L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Trd.de l'ALL, Presses-Poket, Coll.Agora, Paris, 1985.

(2) Mucchielli. A., Les mentalités, Que sais-je, P.U.F., Paris, 1984.

حيث تتناوبها محاولات تجري في فروع إنسانية مختلفة مثل علم النفس والتحليل النفسي وعلم الاجتماع وغيرها^(١).

يقضى تعريف مفهوم العقلية كأي مفهوم آخر تحديد مدارات تدخله مع المفاهيم المجانسة له. وهذا يعني تحديد أبعاد وتخوم المفهوم التي تفصله عن مجموعة من المفاهيم المجاورة. ومن المفاهيم الأساسية التي يجب للخوض فيها وفي مساراتها يمكن الإشارة إلى مفهوم العقل والثقافة والهوية والعقيدة والأبيولوجيا والشخصية.

بين العقل والعقلية:

يشكل الفصل بين مفهومي العقل والعقلية مطلباً منهجياً ومعرفياً يقضيه للتوظيف المتداخل للمفهومين في غالب الأحيان، حيث نضيق الحدود الفاصلة بين مفهومي العقل والعقلية عند كثير من المتقنين والباحثين، إذ غالباً ما يوظف أحدهما في مكان الآخر. ومن أجل التمييز بين المفهومين يمكن الاستناد إلى منظومة من المعايير التي يمكنها أن تفصل بصورة واضحة بين المفهومين.

جاء في المعجم الوسيط في تعريف للعقل " بأنه ما يقابل الغريزة التي لا اختيار لها، والعقل ما يكون به للتفكير والاستدلال وتركيب

(١) S. Betremieux, Les mentalités populaires, Sciences humaines, N4, Juin -

Juillet, 1989. P20.

التصورات والتصديقات وما به يتميز الحسن من القبيح والخير من الشر، والحق من الباطل ". وجاء في لسان العرب عن العقل " للعقل: الحجر والنهي، ضد الحمق والجمع عقول، للعاقل هو الجامع لأمره ورأيه، مأخوذ من عَقَلَتَ البعير إذا جمعت قوائمه" وقيل " للعاقل من يحبس نفسه ويردها عن هواها (...) وأخذ من قولهم قد اعتقل لسانه إذا حبس ومنع عن الكلام، وسمي العقل عقلا لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك، أي يحبسه"^(١).

فالعقل في الاصطلاح العربي مشتق من الفعل الثلاثي عقل، ويقال "عقل البعير" مثلا، إذا جمع قوائمه. هكذا سمي العقل عقلا لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك. ومن هذا يتضح أن العقل في الصيغة المعجمية العربية يحمل معنى معياريا أخلاقيا باعتباره وازعا أخلاقيا.

وتضمنت في الموسوعة الفلسفية العربية تعريفا للعقل قوامه: " للعقل في اللغة العربية هو الربط والحجر والنهي منعا للشرود والتسيب، فهو يعقل النفس ويمنعها عن التصرف على مقتضى الطباع.

وهناك مرادفات عديدة لمفهوم العقل في الأصل الاشتقاقي للغات الغربية وتكاد كلها تعطي لمفهوم العقل بعدا إيستيميا محضا فالكلمة

(١) أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، غ.ت.

اليونانية لوغوس Logos تحمل من بين معانيها العلاقة الرياضية، والكلمة اللاتينية Ratio تعني التفكير والحساب، أما للكلمة Raison بالفرنسية تعني النسبة الرياضية بين عددين وتعني ملكة للتفكير. وهذه الكلمات تدل في آن واحد على العقل والعلم والقانون والنظام ولاسيما العد والحساب والفهم" (١).

ويميز لالاند Lalande بين معنيين للعقل: العقل المكوّن (يكسر الواو) والعقل المكوّن (بفتح الواو). أما الأول فالمقصود به الفكر لذاتي أو النشاط الذهني الذي يقوم به كل مفكر؛ ولما الثاني فهو مجموع المعارف السائدة في عصر من العصور.

لقد سبق أيضا للفلاسفة العرب أن ميزوا يميزون بين العقل للموهوب والعقل المكتسب أو بتعبير آخر، بين العقل بالقوة والعقل بالفعل. فالأول يفيد الاستعداد الفطري لتحصيل المعرفة والثاني يفيد المعرفة المكتسبة.

يعرف ابن رشد العقل بأنه "إدراك الموجودات بأسبابها" (٢) أما نيكارت فيعرفه بأنه الحس السليم أو الصواب Le bon sens وهذا

(١) معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، المجلد الأول، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، ص ٥٩٦.

(٢) جمال الدين الخضور، مأساة العقل العربي: دراسة في البناء الأنتروبولوجي الثقافي المعرفي العربي المعاصر، دار الحصاد، دمشق، ١٩٩٥، ص ١٣٤.

يعني أن العقل يمثل موقفا إنسانيا مستقلا عن الاعتقادات والأساطير وعن النظرات الصوفية (١).

وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى تعريف محمد عابد الجابري إذ يعرف العقل العربي بأنه "جملة المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية الإسلامية للمنتسبين إليها كأساس لاكتساب المعرفة وتفرضها عليهم كنظام معرفي" (٢). والعقل، كما يذهب وجيه قانصو ليس مجرد عملية تسعى إلى كشف الواقع ومطابقة المعرفة به، أي ليس مجرد تصور يمثل الواقع ويدعي الإحاطة به، فهذا الادعاء هو من أكبر أساطير العالم الحديث وضلالاته. فالعقل هو صناعة وتركيب لكل المعطيات التي تتوفر للإنسان من أجل خلق عالم يسهل العيش فيه ويتكيف مع مستجداته وتأمين السعادة به عبر إمكانياته. بهذا المعنى يكون حضور العقل في الأسطورة والغيب والسحر أكثر منه في العلم والفيزياء. لأن تنظيم العالم للغامض والمجهول والمخيف أصعب واعتد من تنظيم العالم المكشوف والمفهوم. والتكيف في عالم تكون فيه فرص النجاة ضئيلة يتطلب طاقة مضاعفة (٣).

(١) رجاء العتيري، في طبيعة العقل، سحر للنشر، ط١، تونس، ١٩٩٩، ص ٥.

(٢) جمال الدين الخضور، ملأسة العقل العربي: مرجع سابق، ص ١٣٤.

(٣) وجيه قانصو، عولمة الحضارات وحضارة العولمة، المنطلق الجديد، للعدد

الثالث، صيف/خريف ٢٠٠١، صص ٧٧-١٠٢، ص ٨٣.

ويلاحظ في هذا السياق أن العقل أكثر من الحس السليم عند ديكارت وأكثر من عملية إدراك الموجودات بأسبابها عند ابن رشد ففي العقل كما يلمح تعريف وجيه فأنصو أبعاد لا شعورية وأبعاد تتجاوز حدود الوظيفة التي يؤديها العقل بوصفها أداة تحليل وبناء للحقيقة. وهذا التحليل قد يأخذنا خطوة وأكثر نحو المقاربة بين مفهوم العقل والعقلية.

ولكن غالباً ما يعرف العقل عبر تعارضه مع مفهوم الانفعال والهوى والعاطفة. وهذا يعني أن العقل يأخذ، بصورة عامة، حالة متكاملة من الوعي الذي يقوم على أساس التحليل والتركيب والتأمل والنقد المنهجي. فالعقل يناهض تأثير العاطفة والهوى والعادة والتقليد، ويعتمد مبدأ الرؤية الموضوعية للوجود، أي النظر إلى الواقع دون إضافات ذاتية عليه وبعيدا عن الميول والعواطف. وبعبارة أخرى للنظر إلى الظواهر كما هي وكما تتبدى في مرآة الوعي الناقد. وإذا كانت العقلية تتمثل في "الحس اللاشعوري الذي يثير الإنسان للتحرك والعمل بشكل عفوي، فإنها تختلف عن مفهوم العقل، إذ أن العقل ينشأ بالمعرفة ويتحكم بالأمر عن طريق التحليل والتعليل والبرهان"⁽¹⁾. فالعقل وعلى خلاف العقلية يقوم على البرهان فالشيء إذا قيل في

(1) فؤاد اسحق الخوري، الذهنية العربية: لعنف سيد الأحكام، دار السقي، بيروت، ١٩٩٣، ص ٨.

مجال العقل يطلب البرهان ويكون البرهان عادة رد النتيجة إلى المقدمة التي ولدت عنها^(١). أما العقلية كما فهي هذا الحس العميق الذي ينطلق من نفاثن الوعي وينبثق من غياهب اللاشعور فيملي علينا موقفا عفويا من عناصر الوجود دون كثير محاكمة وبرهان.

وبالاستناد إلى تعريف مفهوم العقل يبدو لنا أن العقلية ليست عقلا خالصا بل هي تركيب سيكولوجي متبلور يجمع بين معطيات العقل ومعطيات المعتقدات والميول والعواطف التي تشكلت في نسق التفاعل بين الكائن والوسط الذي يعيش فيه. وهذا يعني أن العقلية عقل يمتزج بمعطيات العاطفة والمعتقد، إنها مزيج سيكولوجي معقد من الشعور واللاشعور إنها عقل باطن وظاهر إنها مركب من معطيات اللاشعور والمعتقدات والقيم والميول التي تضرب وجودها في عمق الشخصية الإنسانية. وينبني على هذه الرؤية أن العقل يقوم على مماحكات نقدية موضوعية بينما العقلية هي حالة عقلية عاطفية عقائدية في آن واحد. وسلوك الإنسان غالبا ما يجري على مبدأ للعقلية وليس على مبدأ الفعل العقلي الصرف^(٢).

(١) صلاح منصور، العقل العربي والثقافة العربية، المستقبل العربي، عدد ١١٤،

أب / أغسطس ١٩٨٨ صص ١٢١-١٣٥. ص ١٢٣.

(٢) انظر: رجاء العتيري، في طبيعة العقل، دار سحر، تونس، ١٩٩٩.

العقلية رؤية للكون ونظم للتفسير:

يتدخل نظام المرجعيات الغامضة، الذي يشكل عقلية ما، بوصفه شبكة من الرموز والشفيرت والمعلومات، لتفسير الأشياء والظواهر والأحداث وفقا لمنظومة الأحكام المسبقة التي تم اكتسابها. وبالتالي فإن نظام العقائد الذي يشكل عقلية الأفراد يتحرك كطاقة واحدة من الأحكام المسبقة وللعقائد والمفاهيم التي بلغت درجة عالية من التبلور والاستقرار.

شبكة التحليل التي تعتمد على العقلية يمكنها أن تعيد بناء المعلومات وفقا للاتجاه الذي يعبر عن نظام هذه العقلية وما ينتظر منها (من الشرير: هو شرير وعلواني مهما فعل وأبدى من سلوك آخر). تتجسد مظاهر تفسير المعلومات في الاختبارات الإسقاطية فعندما يتم عرض صورة ما على أفراد ما فإن تفسير هذه الصورة سيتم بالاستناد إلى عناصر العقلية التي توجد في أصل عملية التفسير والتحليل. فمشهد للبحر يوحى بالعطاء عند سكان السواحل أو صيادي الأسماك، ولكنه قد يرمز إلى الخطر عند أهل البادية أو سكان الصحراء. ومشهد شجرة قد يوحى بالريح لتاجر الخشب بينما يوحى بالجمال لأبيب أو شاعر. وهذا يعني تدخل للذهنية أو للنظام المرجعي للأفراد في عملية تفسير الأشياء وإدراك وظائفها.

إن العقلية بوصفها نظاما من المبادئ تتشكل تحت تأثير منظومة من المسلمات والبيدهيات التي توجد في أصل تفسير جميع مظاهر

نياة. وهذا يعني أن العقلية تتطوي في ذاتها على رؤية للكون، على نظام عقلائي يأخذ طباعا أيديولوجيا، وتمتلك في ذاتها أيضا لى تفسير للحقيقة والواقع، وهي في هذا السياق تلبى حاجات صاحبها فيما يتعلق بالفهم والمعرفة.

فعندما تشهد الساحة الاجتماعية حدثا سياسيا أو اجتماعيا فإن لأفراد يفسرون هذه الأحداث بطريقة تتباين بتباين للعقلية والذهنيات. فعندما يرى أصحاب الملكية في حدث ما اعتداء على الحرية فإن للثقات ترى في ذلك تطورا في حقوق العمال. ويفضل العقلية ويفضل التفسير الذي يمكن أن تقدمه يمكن تحليل جميع الظواهر ودراستها. فالفرد يمتلك شبكة من المعلومات التي تتيح أن يقرأ التاريخ بما يناسبه.

فالعقلية بوصفها نظاما قبل منطقيا وغلماضا تؤثر بصورة مستمرة في عملية المحاكمة للعقلية والفعل عند الفرد. وفي هذا الخصوص فإن للخطاب الموجه إلى الآخر يبدو كجهد لتبرير الأحكام التي تصدر عن العقلية وعقلنتها. وهذا يعني عملية بناء عقلي وعقلاني واجتماعي للأفكار التي تتبع من العقلية وذلك من أجل قبولها من قبل الآخرين. ومن الواضح أن عملية قبول الأفكار تكون سهلة بالنسبة إلى هؤلاء الذين ينتمون إلى نفس العقلية التي تنته إليها. وعلى خلاف ذلك يمكننا أن نغلب الآخرين بمحاكمتنا ولذا

لا يمكننا إقناعهم، وذلك لأن الآخر هنا لا ينتمي إلى نفس الرؤية التي نمتلكها عن الكون وذلك في المستوى المنطقي السيكلوجي.

وهناك تجارب مشهورة في هذا السياق حول طبيعة إدراك الصور لجماعات عرقية. حيث عرضت مجموعة من الصور التي تمثل يهودا وغير يهودا على مجموعة من المعالين السامية وهنا تم الوصول إلى عدد من النتائج:

- لقد تم التعرف على اليهود بفضل مجموعة من السمات المورفولوجية التي يقال عن خصائصها مثل (الأنف - العيون) ولاسيما هذه التي ظهرت على بارزة أو فاتنة.

- استطاع أفراد العينة التمييز بين المجموعات غير اليهودية ولكنهم نظروا إلى اليهود بوصفهم وحدة واحدة لا تمايز بينهما.

شبكة الترميز تصطفي عناصر دالة وهي عناصر تحتوي بذاتها على إشارات ومحرضات أكثر من عادية فالعقلية تؤدي وظيفتها فعليا كأيديولوجيا تفصل للكون إلى جانبين أحدهما حسن والآخر قبيح.

وفي هذا المستوى يمكن القول أن العقلية تمارس دورا وظيفيا في عملية تفسير مظاهر الكون وتحليل تجلياته. وهي في هذا المستوى تشترك مع العقل في عملية التحليل. ولكل منهما، العقل والعقلية شبكة من الرموز والفعاليات الذهنية التي تتميز بدرجة عالية من التجريد في حال الفعل العقلي وإلى درجة عالية من القيم والعقائد في حالة العقلية.

ويمكننا في هذا السياق أيضا أن نميز بين عقليات مختلفة في نمط التفكير ومنهجيته ويتبدى هذا الاختلاف في داخل الأنظمة الفكرية والمذاهب الفلسفية والمناهج العلمية عبر تنوع العصور والمدارس والحركات الفكرية.

جدل العلاقة بين العقلية والثقافة :

"يؤكد عالم الأنثروبولوجيا الفرنسي لوي ديمون Louis Dumont في دراسته عن الهند أن "ثمة بنية من الأفكار دخل عقول الهنود التي تجعلهم يعملون على النحو الذي نراه فيهم"⁽¹⁾. وهنا يتبدى أن هذه البنية الداخلية من الأفكار تمثل ما يمكن أن نسميه العقلية وهذا يعني أن العقلية تفرض نوعا من السلوك يتواءم مع المضامين الأساسية لهذه العقلية.

يتحدد مفهوم الثقافة في الفلسفة الكانطية " بأنها مجموعة من الغايات الكبرى التي يمكن للإنسان تحقيقها بصورة حرة وتلقائية، انطلاقا من طبيعته العقلانية، وبهذا تكون الثقافة في نظر كانط أعلى ما يمكن للطبيعة أن ترقى إليه"⁽²⁾. فالسلوك عبارة عن ترجمة عملية للتصورات الذهنية المنبثقة عن ثقافة ما"⁽³⁾. فالفرد في أي مجتمع

(1) Louis Dumont, *Civilisation indienne et nous*, P.U.F, Paris, 1975.

(2) E. Kant, *critique de la raison pratique* trad. J.Giblin, Paris, 1965.

(3) تركي الحمد: *ثقافة العربية أمام تحديات التغيير*. دار السليبي، بيروت،

مغمور بترث ثقافي يتجاوزه وهو التراث الثقافي للحضارة التي ينتمي إليها. وهو من خلال هذا التراث يدرك للعالم ويحكم عليه^(١).

وفي هذا الصدد يحضرنا المبدأ الفرنسي الذي يقول "Je fais comme je pense" أي أنني أسلك وفقا لما اعتقد. وهذا يعني أيضا أن السلوك يجري وفقا لمبدأ الاعتقاد والمضامين الفكرية التي يشتمل عليها النظام الذهني الذي يوجه حياة الفرد وسلوكه.

وإذا كان السلوك يتحدد على منوال العقلية بما تتطوي عليه من قيم وعقائد وصور فإن أنماط السلوك السائدة في الجماعة والبيئة الخارجية تشكل منطق العقلية وذلك وفقا لجدلية تأثير تتصف بالاستمرار والديمومة. فالبيئة الخارجية تمطرنا بالمنبهات وبموجات من الصور والضوء التي تفرغ حواسنا، وما أن نستوعب هذه الإشارات حتى نحولها من خلال عمليات لا تزال سرا غامضا إلى رموز للحقيقة، إلى انطباعات وصور^(٢). وهذه الانطباعات والصور تشكل المدّ الحيوي الذي يمدّ العقلية بنسغ وجودها.

(١) عبد الله عبد الدايم: التربية والقيم الإنسانية في عصر العلم والتقانة والمال، المستقبل العربي، السنة الثمرون، العدد ٢٣٠، نيسان / أبريل، ١٩٩٨، (صص ٦٤-٨٦)، ص ٨٠.

(٢) ألغين توفطر، صدمة المستقبل، المتغيرات في عالم الغد، ترجمة محمد علي ناصيف، نهضة مصر، ١٩٩٠، ص ١٦٩.

وفي هذا المدى يؤكد جاك لاقان Lacan Jacques (١٩٠١-١٩٨١) على أهمية المناخ اللغوي في عملية التشكل الذهني والعقلي عند الإنسان. كما يؤكد لاقان في هذا السياق على أهمية للفعاليات الخفية للصامتة في بناء عقلية الفرد ولاسيما عندما يكشف الطفل عالم للرموز والإشارات. وهذا التشكل الذهني يؤكد بأن الإنسان يتشكل ذهنيا وأيديولوجيا تحت تأثير التبعية الفيزيولوجية حيث يتمثل الفرد المعايير العائلية والاجتماعية تحت ضغط هذه التبعية البيولوجية في مختلف تجلياتها (١).

يرى نوركهيم (١٨٥٨-١٩١٧) في هذا الصدد أن أفكارنا عن العالم مستمدة من علاقاتنا الاجتماعية، وهو يرى في مؤلفه التصنيف البدائي "أن تصنيف الناس يعيد تصنيف الأشياء وبالتالي فإن العلاقات الاجتماعية تولد أنماطا لإدراك العالم" (٢). وهذه لفكرة نجدها واضحة وجلية في الفكر الماركسي الذي يحدد أولوية البنى التحتية في إنتاج المفاهيم وللصور وذلك على مبدأ أن مستوى تطور القوى المنتجة يحدد علاقات الإنتاج التي تتبلور في قيم ومفاهيم وقوانين وصور.

(١) انظر: علي وطفة، البنية اللاشعورية للغة عند جاك لاقان، مجلة للموقف الأدبي، عدد ٣٠٣ تموز عام ١٩٩٦.

(٢) ميشال تومبسون وآخرون، نظرية الثقافة، ترجمة علي سيد الصلوي، عالم المعرفة، عدد ٢٢٣، للكويت، ١٩٩٧، ص ١٢٣.

تؤكد كل عقلية، بوصفها نظاما من المبادئ، نسقا من السلوكيات النموذجية، وفي مضمون هذه السلوكيات النموذجية نجد فعاليات مثل الشراء وطرق الاستهلاك، واستخدام الأشياء وهذا ما يمكن أن يطلق عليه نمط الحياة أو أسلوب الحياة، وأسلوب الحياة يكون في هذا المجال نتاجا لعقلية محددة.

ومن أجل الكشف عن أفاق العلاقة بين السلوك والعقلية يمكن لنا تطوير هذه العلاقة في هذا النسق للمجسد لنماذج سلوكية في دائرة الحياة المعيشة. يعتقد للتكنوقراطيون على سبيل المثال بالأهمية المطلقة للعلم، ويؤمنون بالتقدم الذي يتم من خلال الجهد والمعرفة العلمية، ويستهلكون أقصى حد ممكن من النوريات والمجلات العلمية، وهم شغوفون بقراءة الملاحظات والمقولات حول الاختراعات التكنولوجية، ويرغبون في أن يحاط أحدهم بالاختصاصيين في مختلف المجالات، ومولعون بتقديم رؤى تكاملية لمعطيات هذه المجالات، ويرفضون كل ما لا يصب في دائرة الجذ والجدية (الجدة العلمية)، وهم حساسون جدا في مستوى المشاعر والعواطف، إذ يبحثون عن المنتجات ذات المستويات العليا التي تتطوي على قيمة تكنولوجية عليا، ولهم حساسية كبيرة فيما يتعلق بالجدة للتكنولوجية، ويوجد لديهم ميل كبير إلى الإحصاء والاختيارات المقارنة والنظريات العامة للتقنية والسوسيولوجية.

وحياتهم العائلية منظمة ومنسقة على نمط حياتهم المهنية التي تأخذ طابع النموذج. ومشترياتهم غالبا تعبر وبصورة مباشرة عن نجاحاتهم وقدرتهم العالية على تنظيم صعودهم الاجتماعي (١). وفي هذا المثال صورة واضحة لما ينطوي عليه سلوك فئة اجتماعية تعرف بنمط ذهني أو عقلي محدد.

ومن المناسب في هذا المقام أن نورد نموذجا آخر لعقلية أخرى، لطالما أشار إليه الباحثون في مجال علم الاجتماع وعلم النفس، وهذا النموذج هو عقلية الحذر وسلوك الحذر أي عقلية للشك وسلوك الشك، أو عقلية الريبة وسلوك المرئاب.

تتبع عقلية الارتياب والحذر من اعتقاد قوامه أن الآخر يخدع ولا يمكن الثقة به ولا يجب أبدا أن نتق بالآخر مهما يكن، فعلى سبيل المثال إذا شاء الرجل الحذر أن يرسل أحدا من معاونيه إلى السوق من أجل شراء بعض الحاجيات فإنه يلاحقه بشخص آخر يطلب منه أن يعطيه فكرة بقيقة عن كلفة الحاجات التي لشترها الشخص الأول. وهذا الشخص عندما يحمل بعض النقود وهو في رحلة ما فإنه يقوم بإجراء حساباته على فترات قصيرة، وذلك ليتأكد من بقاء حساباته، وهو عندما يريد أن يضاجع زوجته يسألها إذا كانت للخرزنة

Alex Mucchiellie, Les mentalités: compréhension et analyses, Les (١)
Editions E.S.F Paris, 1984, P10.

أغلقت جيدا، وهذا يعني عليه أن يتأكد بأن الأشياء جميعا في حالة من الأمن والاستقرار، ومع ذلك فإن القلق يأخذه به وينفعه إلى أن ينهض من فراشه ويذهب بمقيصه الداخلي وقدميه الحافيين ليزور جميع الأماكن والزوايا التي توجد في منزله، ومن ثم فهو يجد صعوبة كبيرة في العودة إلى النوم بعد هذا البحث والإجراءات. وهو عندما يريد الحصول على استحقاقته من الآخرين فإنه يصطحب معه وثائق وشهادات قطعية، وذلك لكي يقطع على دلتية إمكانية إنكار أي شيء من ديونهم. وعندما يجرب أحد ما أن يفترض منه مالا أو شيئا آخر فهو يرفض أن يفعل ذلك غالبا، وإذا حدث أن وافق على ذلك فهو يحسب هذه الأشياء بقة ولا يتردد في أن يتابع هذا مدينه وأن يرسل له في أقرب وقت ممكن في أن يعيد له مستحقاته لو دينه.

في هذه العودة النمونجية نحو مستوى معين من الفعاليات السلوكية للملاحظة، وهذه السلوكيات تعود وبشكل واضح إلى اتجاه واحد هو للريبة والشك والحذر، وهو اتجاه يحمل صاحبه على الشك والارتباب في جميع المحيطين به وهذا السلوك والاتجاه يكشف عن رؤية هذا الشخص للعالم، عالم يفيض بالمخاطر وإمكانيات الوقوع في الخطأ. وهذا يعني في النهاية أن عقلية الارتباب تتطلق من مبدأ واحد هو: يجب الحذر (1).

وفي هذا المقام يمكن القول أن العقلية تحدد نمط السلوك، فعلى سبيل المثال، عندما يريد أفراد قبيلة بدائية ما تجنب وباء مثل التيفونيد فإنهم ينظمون حملة صيد ضد السحرة والساحرات. وهم عندما يفعلون ذلك فإنهم يؤنون فعلا ما يبدو لهم منطقيا بحكم المعايير الثقافية التي يعيشون فيها حيث يعتقد بأن الساحرات تتحمل مسؤولية انتشار الوباء المذكور في القبيلة^(١). وهذا يعني أن العقلية التي يتميز بها أفراد هذه القبيلة فرضت عليهم نوعا من السلوك الذي يتجنبون فيه انتشار الوباء.

وفي هذا الخصوص يرى بوتول G.Beuthoul أن العقلية مركب نفسي يمكنه أن يؤسس لعملية التمييز بين المجتمعات، والسمات النفسية والعاطفية في هذا المركب تتميز بالثبات وتشكل منطلقا لعملية إصدار الأحكام وبناء التصورات والعقائد التي تشكل العمق الذي ينتمي إليه أفراد الجماعة. وهذه للتصورات والعقائد تحدد أنماط السلوك والتفكير عند الأفراد في الجماعة المعنية، فالعقلية هي نظام من المرجعيات والمبادئ وقواعد السلوك النموذجي لمختلف أعضاء الجماعة^(٢). وفي النهاية يمكن القول أن الثقافة ذاتها بمعناها الأوسع هي رؤية للعالم والكون، وهي أيضا وفي الوقت نفسه منظومات من السلوكيات

R.Linton, De l'homme, Trad.france.Ed. de minuit, Paris, 1968. P. (١)

G.Bouthoul, Les mentalités, Que sais-je, P.U.F., Paris, 1971. (٢)

اليومية البسيطة وما يرتبط بها. وهذا المفهوم الشمولي للثقافة يشتمل شروط المعرفة ووسائلها وتتطوي عليه السلوكيات الجسدية والأخلاقية والدينية. وهذا يعني أيضا أن الثقافة هي في الآن الواحد سلوك وتصور إنها تجسيد حيوي لما تتطوي عليه العقلية من مفاهيم وصور.

بين الأيديولوجيا والعقلية:

تشكل العقيدة منطلقا إلى الأيديولوجيا، والأيديولوجيا تعني نوعا من التنظيم للأفكار والمبادئ الذي يقدم رؤية للكون، والأيديولوجيا كالعقيدة بناء عقلي يؤسس لتفسير وتبرير رؤية الإنسان إلى الوجود ومن ثم يعطي للسلوك دلالة ومعنى، وهذا يعني في نهاية الأمر تبرير القيم الأساسية البنوية للعقلية حيث تكون الأيديولوجيا هنا تعبير عقائلي.

ليس من منهجية هذه الدراسة النظر إلى مفهوم الأيديولوجيا *Idéologie* بوصفه مجرد تصور ماركسي. مفهوم الأيديولوجيا يتجاوز حدود المعطيات الماركسية ويفيض بعناصر وتصورات تتجاوز حدود التوظيف الماركسي المعروف. فهناك تعريفات عديدة وتوظيفات كثيرة لمفهوم الأيديولوجيا. ويمكننا هنا أن نعول في هذا السياق على التعريف الكلاسيكي للويس ألتوسر Louis Althusser (١٩١٨-١٩٩٠) الذي يقضي بأن الأيديولوجيا نظام من التصورات (صور، أساطير، أفكار، مفاهيم) يمتلك منطقها الخاص ويمارس

دورا تاريخيا في مجتمع محدد⁽¹⁾. وغني عن البيان أن النظام الأيديولوجي بما ينطوي عليه من مضامين تصورية يشكل قوة حيوية ضرورية لطموحات المجتمع وحياته الدينامية وذلك لأن المجتمع يجد فيه مبررات وجوده وأفعاله.

وفي هذا المنحى فإن التصور الذي يقدمه لتوسر للأيديولوجيا يتأفر مع تصورات ماركس وأنجلز التي تجد نفسها في كتابهما "الأيديولوجيا الألمانية". فالأيديولوجيا، كما يراها مؤسسها الماركسية، نظام من الأفكار والتصورات التي تشكل صدى وانعكاسا للوجود الإنساني وهي على الأغلب انعكاس مشوه للعالم الإنساني الحقيقي. وهذا يعني أن الأيديولوجيا لا ترتبط بالحركة الواقعية للتاريخ بل تعبر غالبا عن مصالح الطبقات الاجتماعية التي تهيمن وتسد في المجتمع. وفي نسق التصور الماركسي يمكن القول بأن الحد الفاصل بين الأيديولوجيا والأوهام واهن جدا وهذا يعني بالضرورة أن الأيديولوجيا غالبا ما تكون تصورات مزيفة عن الواقع تصب في مصالح طبقة اجتماعية محددة.

وإذا استطعنا أن نتجاوز المفهوم الماركسي للأيديولوجيا فإنه لمن الضرورة بمكان أيضا أن نتجاوز مفهوم الأيديولوجيا بمعناه للتأخري

Herve Martin, Mentalités médiéval XI-XV, Nouvelles Cléo. P.U.F., (1)
Paris, 1996, P6.

كما يأخذه ريمون آرون R.Aron حيث تتجلى الأيديولوجيا بوصفها "فكرة للأعداء". وفي هذا المسار أيضا علينا أن نتجنب مفهوم الأيديولوجيا بمعناه البرغماتي والأداتي الذي يقدم الأيديولوجيا بوصفها منظومة من الأفكار التي تسعى لإخفاء الحقيقة أو لتبرير المصالح الاجتماعية.

وحين نأخذ بعين الاعتبار مفهوم الأيديولوجيا كما يقدمه ألتوسر Althusser يمكن لنا أن نلاحظ أنساق التجانس الكبير مع مفهوم العقلية. فالعقلية ترتبط بالعقائد المشتركة بدرجة كبيرة وبالتصورات المتأصلة في روح الجماعة ووجدانها ولاسيما هذه التي تتميز بدرجة عالية من الثبات والاستقرار. فالرموز الأكثر أصالة وتجذرا في الروح الجمعية والأفكار الجاهزة التي اختمرت في رحم الحياة الثقافية تشكل العناصر الأساسية في بنية مفهوم العقلية. وفي هذا السياق يمكن القول أن العقلية تتشكل في قالب الأيديولوجيا من الأعلى وفي القوالب الثقافية من الأسفل وذلك بوصف للثقافة تصورا شاملا للكون⁽¹⁾.

فغرامشي Antonio Gramsci (١٨٩١-١٩٣٧) وفوكو Foucault Michel (١٩٢٦-١٩٨٤) يؤكدان أيضا أن الأيديولوجيا تتداخل مع منظومة الأفكار الأساسية والنشاطات الحيوية في المجتمع، وهذا

(١) Servier J., L'ideologie, P.U.F., Paris 1982.

يشمل الطقوس والعادات، وهما يعتقدان، مع ألتوسر Althousser، ولاسيما غرامشي، بمقدرة التصورات الخاصة بالوجود على الحضور في مضامين السلوك الاجتماعي. وهذه التصورات قلما تخضع للنقد للعقلاني. والجدير بالأهمية هنا هو أن ألتوسر يشدد على أهمية الجانب اللاشعوري للتصورات والأفكار التي تحمل طابعا أيديولوجيا. ويتجلى هذا الجانب اللاشعوري بحسب ألتوسر في مختلف جوانب السلوك والممارسات الحياتية من أبسطها إلى أشدها تحقيدا. وفي هذا إقرار عميق بأهمية الأيديولوجيا للحياة الإنسانية، وهنا بالذات يتقاطع مفهوم الأيديولوجيا مع مفهوم العقلية بوصفهما تصورات تجذرت في أعماق الوجدان وفي العقل الباطن على نحو لاشعوري. وعندما يجري الحديث عن الأيديولوجيا وفقا لهذه الرؤية فإن الحديث هنا يقع في مدار العقلية أي أن الأيديولوجيا وللعقلية تأخذان صورة مفهوم واحد.

ومن أجل الفصل بين المفهومين أيضا يمكن القول غالبا أن الأيديولوجيا غالبا ما تكون تصورات ممنهجة اجتماعيا وتسعى إلى تحقيق أهداف حيوية واضحة، وعلى خلاف ذلك فإن العقلية هي حالة سيكولوجية لاشعورية تقوم على أساس من التصورات والقيم التي توجه سلوك الفرد وتحدده بصورة غامضة. ومن جهة أخرى يمكن القول أنه يمكن الفصل غالبا بين السلوك والأيديولوجيا، ولكن

العقلية تتميز بعملية اتحاد عميق وشامل بين للسلوك والتصورات التي توجهه لأنها تعبر عن صميم الوجدان الداخلي للفرد والجماعة: إنها تصورات صميمية لا زيف فيها أبداً. ومثالنا على ذلك أن السلطة تروج أحيانا لتصورات وقيم لا تقع في دائرة إيمان واقتناع وسلوك من يروج لهذه الأفكار. فرجل الأعمال الذي يدعو العمال إلى التنقش غالباً ما ينهج سلوكاً يتناقض مع تصوراته التي يصدرها لعماله.

وعلى خلاف ذلك فإن الفلاح مثلاً لا يستطيع أن يخرج بسلوكه عن دائرة معتقداته وتصوراته، وذلك لأن معتقداته وتصوراته صميمية وجوهرية ولا يمكنه أن يفصل بينها وبين سلوكه، وعندما يحدث هذا فإنه يصاب بحالة هذيان وصدمة وجودية: إن فعله يوافق تفكيره وتفكيره يتكامل مع فعله وسلوكه. وباختصار فإن العقلية والأبيولوجيا هما في نهاية الأمر نظامان من المبادئ التي توجه سلوك الفرد والجماعة.

ما بين العقلية والفلسفة كروية للعالم :

تزدنا الفلسفات، بوصفها تأملات عامة حول الكون بمنظومة من الأفكار حول هذا العالم، وتأسيساً على ذلك يمكن القول بأن الفلسفات هي في نهاية الأمر مناهج رؤية شمولية تسمح لنا بأن نأخذ المكان الذي نحدد فيه موقفنا من الكون، وكل فلسفة تستند إلى تصورات عقلية توظف في مجال تحديد الصبح أو الخطأ، وهي تملئ علينا

موقفا أخلاقيا يتمثل في دلالات الحق والخير والجمال. وكل فلسفة تقدم إجابات محددة عن هذه المشكلات وتلك التساؤلات، وهذا بدوره يحدد رؤية للكون والحياة تأخذ في حساباتها مبادئ المعرفة وتفسيرات تنور حول الوجود والكون والحياة ومن ثم يلي ذلك تبريرات للسلوكيات التي تنطلق من أسس هذه الفلسفة.

وفي هذا المستوى من التحليل تتقاطع الفلسفة مع العقليّة، فالعقليّة بدورها تشتمل على رؤية للكون وعلى مواقف أخلاقية. وهي منظومة مكونة من مبادئ وقيم وأصول مرجعية وتصورات توحد بين مختلف النماذج السلوكية النموذجية في الجماعة، وبالتالي فإن هذه المبادئ والعقائد والقيم والمعايير تشكل المنطق الخاص بالجماعة أو للفرد (١). وهذه المنظومة من المبادئ تكون مجردة، فهي كيانات ذهنية تسمح بفهم وتفسير السلوك، وهذا يعني أن للذهنية يمكنها أن تتحدد بوصفها نظاما للاتجاهات التي تتوافق مع منظومة من المبادئ. فالعقليّة هي منظومة من الاستعدادات النفسية التي تعود إلى مرجعية من العقائد التي تحدد النظرة إلى الكون والتي تعطي معنى الأشياء، كما أنها توجه السلوك وتحدده في الآن الواحد. ومن للوضوح بمكان أن نظام المبادئ الداخلي الذي يتغلغل في العمق

Alex Mucchiellie, Les mentalités, Ibid,P8. (١)

السيكولوجي للإنسان يساعد الأفراد والجماعات على فهم العالم والوسط الذي يعيشون فيه.

وهذا يعني أن المحيط والأشياء تفسر على أساس هذا المنطق، ويضاف إلى ذلك وجود رؤية للعالم *Vision au monde* تدخل في صميم أي عقلية وهذا يعني أن العقلية والنظرة إلى الكون يشكلان وحدة لا يمكن الفصل بين جنباتها⁽¹⁾.

إن النظرة إلى الكون تتمحور غالبا حول قضية وجودية، ويترتب على ذلك بالضرورة أن العقلية التي تحمل في طياتها رؤية للعالم تؤكد اتجاهات ومواقف، وهذا يعني أساليب الوجود لزاء عناصر الوسط، ومن المعروف في هذا السياق أن بعض العقليات تتطوي على نسق من المنوعات المقدسة *Tabous* ونسق آخر من الأشياء المرغوبة، مثل احترام السلطة وممليها ورفض التجديد وكل ما يمثله. فالعقلية هي مصدر السلوك وهذا يعني مجموعة من السمات الخاصة بالسلوك والتي تكشف عن بعض المفاهيم التكوينية للعقلية المعاصرة.

ويتضح من خلال التحليل المنطقي وجود علاقة جوهرية واستمرارية بين العقلية بوصفها منظومة من المفاهيم، وبين العقلية

Alex Mucchiellie Les mentalités: compréhension et analyses, Les (1)
Editions E.S.F Paris, 1984,P11.

بوصفها رؤية للعالم والكون وبوصفها منظومة من الاتجاهات التي تتكامل مع المبادئ والسلوك. ولاسيما السلوك (الذي يمكن ملاحظته بسهولة وبصورة مباشرة).

في العصر الوسيط كان الناس وفقا لعقليتهم يفسرون المصائب والكوارث والأحداث على أنها إرادة ربانية أو عقاب إلهي وهذه العقلية تثير الفضول والاستغراب في عصرنا الحاضر. ولكن هذه الرؤية تمثل نقطة جوهرية في العقلية التقليدية القديمة أو العقلية البدائية. فهذه رؤية فلسفية تدخل في صميم بنية العقلية.

إن العقيدة الفلسفية تفعل فعل الذهنية أو العقلية فهي نظام من المبادئ ولكن هذه المبادئ تتسم بالوضوح وهي تشكل غالبا سياقاً من المرجعيات المكتوبة. وعلى خلاف ذلك فإن المبادئ الخاصة بعقلية ما تكون غالبا غامضة ويجب العمل على كشف مجاهلها وتضاريسها (1). وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن بناء مخطط للاتجاهات الفلسفية السائدة تسمح لنا بتحديد المحاور الأساسية التي تشكل منطلق واتجاه العقليات السائدة في اتحاد موقف محدد من الوجود.

وفي مسار آخر يمكن أن نورد صيغة أخرى لأنماط رؤية للوجود تتحدد بطبيعة العقلية التي توجه هذه الرؤى. إن الأحجار و الصخور

(1) Alex Mucchiellie, Les mentalités, meme ouvrage, P11.

لا تحمل بالنسبة للمؤرخ أي معنى في ذاتها، فهو ينظر إلى تاريخ هذه الأشياء وطريقة تشكلها عبر الزمن في الوبان و ضفاف الأنهار وفي طبقات الأرض، وهو يسعى إلى تحديد تاريخ هذه الأشياء والمراحل التي نشأت فيها، وهو بذلك يعطي هذه الأشياء معنى مع عملية بناء معرفته للخالصة. وعلى خلاف ذلك فإن الجبال التي يسكنها الإنسان البدائي، والأشجار التي تحيط به، لا تعني شيئا بالنسبة للإنسان البدائي، وليس لها أي معاني في ذاتها، فما يعنيه هو إمكانية توظيف هذه الأشياء من أجل حياته واستمراره. وهذا ينسحب على الطريقة التي ينظر فيها الفيلسوف إلى الأشياء حيث يبحث عن معانيها وعلاقتها مع الحقيقة وهو يباشر للحقيقة نون أحكام مسبقة ومن غير أفكار جاهزة فهو يبحث عن ماهية الأشياء، وعن طبيعة الأحداث ولذا فهو ينطلق من الواقع، ويحاول أن يكشف العلاقة التي تربط هذا الواقع بالحقيقة، وذلك عبر عملية للتفسير الدائم و التفكير المستمر.

يجب أن ننظر إلى النشاط الفلسفي كمحاولة ذهنية تحدها عملية تفكير تأخذ اتجاهها محددًا. فكل إنسان يحاول أن يفهم وهذه هي الحاجة الثقافية الأولى عند الإنسان الذي يعطي معنى للحقيقة بأية طريقة من الطرق، و ذلك عن طريق إنشاء الأساطير وبناء للمعرفة العلمية والتعبيرات الغنية والتفسيرات الدينية وأخيرا عن طريق التفكير الفلسفي. إن تحديد معنى الأشياء يتم بالنسبة للفيلسوف من

خلال الكشف الممنهج عن العلاقة القائمة بين الأشياء. وهذا يعني أن كل فرد يدرك المجال الذي يعيش فيه وفقا لمشاعره ورغباته وعقائده ودرجة لتماجه في التاريخ الجمعي للمجتمع الذي ينتمي إليه.

وباختصار يمكن القول بأن الفلسفة موقف ممنهج ومنظم وعقلاني من الكون أما العقلية فهي موقف لاشعوري من الكون يرتهن بتراكم خبرات شعورية ولاشعورية عبر تجارب مستمرة منذ مرحلة الطفولة والطفولة الأولى تحديدا. وليس في هذا القول من غرابة، فبعض المحللين النفسيين والأنتروبولوجيين يعتقدون أن مفهوم الإنسان عن الخير والشر وتكوينه النفسي المتعائل والمتشائم ينشأ في مرحلة الطفولة المبكرة وفي مرحلة للرضاعة تحديدا وهذا يعتمد على علاقة الطفل بثدي الأم فعندما يكون صدر الأم معطاء تتكون لدى الطفل روح متفائلة ونظرة إيجابية إلى الكون، وعلى خلاف ذلك عندما يكون صدر الأم شحيحا فهذا يولد في أعماقه نظرة متشائمة للكون وما يندرج فيه. وفي هذا الصدد يؤكد أغلب المفكرين والمربين بأن عقلية الإنسان تتشكل في مراحل للطفولة الأولى عبر شحنات متفجرة من الانفعالات والآلام والخبرات الطفلية.

القيمة والعقلية:

ثمة تداخل مركب بين مفهومي القيم والعقلية. فالقيمة فكرة جوهرية تأسست في الوجدان وتبلورت في صميم الشخصية بوصفها

محركا وباعثا يحدد السلوك وأنماط الحياة وصيغ الوجود. والقيم أفكار نشأت عبر الزمان وتكاثفت ثم تبلورت بوصفها طاقة سلوكية ووجدانية تحدد جوهر الإنسان وكيونته. إنها أشبه بالعزيزة التي تفرض على الإنسان اتجاهات حركته، إنها كما يقال للنجوم التي يهتدي المرء بها في حلقة الظلام^(١). فالقيم هي منظوم أحكام ومعايير تحدد للأفراد والجماعات اتجاهات السلوك، إذ بها ومن خلالها يستطيع المرء أن يميز ما بين الحق والباطل، وما بين القبح والجمال، بين الحق والواجب، بين الشر والخير، بين الخت والتمين. وباختصار للقيم هي هاديات السلوك. وتعد القيم أكثر معايير للسلوك أهمية وخصوصية فهي أفكار مكثفة وهذا يعني أنها تشكل نواة للتفكير والسلوك فالقيمة الواحدة تتكون من عدة اتجاهات والاتجاه من عدة أفكار. فالقيم من حيث المبدأ توفر للمرء صيغة سلوكية تعفيه من مغبة للتناقض والصراع وتقوده إلى العفوية. وهي حلول دائمة للمواقف التي تواجه المرء في مسيرة حياته لأنها تبين له المسارات الصحيحة للسلوك والحياة والمفاضلات القائمة في شتى ميادين الحياة. فالقيمة هي "الحكم الذي يصدره إنسان ما على شيء ما مهتدياً بمجموعة من المبادئ والمعايير التي وضعها للمجتمع الذي نعيش

(١) على وطفة، الثقافة ولزمة القيم في الوطن العربي، مجلة المستقبل العربي،

فيه والذي يحدد المرغوب فيه والمرغوب عنه من السلوك. ويعرفها روجيه Guy Rocher بأنها طريقة الوجود والفعل التي يعترف فيها المجتمع أو الجماعة كشيء مثالي مرغوب فيه^(١).

وإذا كانت القيمة كما يراها روجيه صنواً للعقل والحركة الاجتماعية فإنها تتبدى عند موريس بوصفها «السلوك المفضل أو المرغوب من بين عدد من التوجهات المتاحة أمام الفرد» وهي هنا تتكافأ أيضاً مع المرغوب والمستحسن من السلوك^(٢). وفي رؤية أخرى تأخذ القيم صورة «أحكام يصدرها الفرد بالتفضيل أو عدم التفضيل للموضوعات والأشياء وذلك في ضوء تقييمه أو تقديره لهذه الموضوعات أو للأشياء، وتأخذ صيغة اتجاهات مركزية نحو ما هو مرغوب فيه أو مرغوب عنه ونحو ما يصح وما لا يصح^(٣).

وتحدد القيم إجرائياً على النحو التالي:

١ - محك نحدد بمقتضاه ما هو مرغوب فيه أو مرغوب عنه في موقف توجد فيه عدة بدائل.

٢ - نحدد القيم أهدافاً معينة أو غايات أو وسائل لتحقيق هذه الأهداف والكفاءات.

(١) Guy Rocher, ibid, O.90.

(٢) عبد اللطيف محمد خليفة، «ارتقاء القيم (دراسة نفسية)»، عالم المعرفة، عدد ١٦٠ / أبريل/ نيسان، ١٩٩٢، (ص ٥٣).

(٣) عبد اللطيف محمد خليفة، ارتقاء القيم، مرجع سابق (ص ٥٧).

٣ - تساعد في الوصول إلى حكم سلبي أو إيجابي على مظاهر معينة من الخبرات.

٤ - تأخذ صيغة يجب أن... ينبغي أن... أي هناك خاصة للوجوب والإلزام^(١).

إن حكم القيمة يختلف عن حكم الحقيقة الذي يباشر حادثه أو ظاهرة في الواقع كما يلاحظ دوركهايم. فالقيمة ذاتية وهي تتجم عن معنى يضيفه الإنسان إلى شيء ما، أو موضوع ما، وهذا يعني أن حكم القيمة هو حكم تفضيل يعبر عن وضعية صاحب القيمة، وهذا يعني أن كل عقلية وأيديولوجيا يشكلان منظومة من الأحكام والقيم الممكنة. والقيم كما يبدو هي النواة الأساسية للعقلية لأن العقلية تستند إلى مجموعة من القيم التي تشكل مضمون العقلية عند الإنسان. وهذا يعني بالضرورة أننا عندما نستطيع تحديد منظومة القيم التي توجه سلوك فرد من الأفراد فإننا نستطيع أن نحدد مضمون العقلية التي توجهه.

ويتم في هذا السياق الإشارة إلى منظومة من القيم التي تدخل في صميم الذهنية الفردية أو الجمعية مثل: الخير كقيمة أخلاقية، والقداسة كقيمة دينية، والحقيقة كقيمة عقلية، والجمال كقيمة جمالية، والعدالة

(١) عبد اللطيف محمد خليفة، ارتقاء القيم، مرجع سابق (ص ٦٠).

كقيمة قانونية، والسلطة كقيمة سياسية، والوجود كقيمة فلسفية. وباختصار يمكن القول بأن العقلية تستند إلى منظومة من القيم الأساسية التي تحدد نمط الوجود واتجاهات السلوك والتفكير عند الإنسان الفرد وعند الجماعة أو في مستوى المجتمع. وباختصار يمكننا القول أن القيم تأخذ مكانها بوصفها منطلقات للسلوك ولكن العملية التي تتحول بها هذه القيم إلى طاقة وقدرة كلية متماسكة في عملية توجيه السلوك تشكل ما يسمى بالعقلية فالقيم هي منطلقات العقلية والعقلية هي الصيغة التي تأخذ فيها القيم صورتها الدينامية في كينونة إنسانية تتضافر فيها معطيات التجارب الحياتية بخصائصها السيكولوجية والمعرفية لتعطي سلوك الفرد هوية ودلالة ومعنى.

ومن أجل الفصل بين مفهومي القيمة والعقلية، يمكن القول بأن المنظومة القيمية تنطلق من أسس جمالية وأخلاقية تتسم غالباً بالوضوح والدقة المنهجية، أما للعقلية فهي وضعية عفوية أصيلة تتضمن منظومة من القيم الأخلاقية والجمالية المضمرمة واللاشعورية. فبعض القبائل البدوية ترهب البحر والسواحل وترفض جمال السفوح الجبلية وخضرتها وهي بالمقابل تستهوي الصحراء بجفافها وقسوتها وألوانها الذمبية. فهناك قيم جمالية لاشعورية و عفوية كامنة في هذا التفضيل. وهذه المعايير الجمالية تستند إلى خبرة الحياة البدوية ومعانيها التي تستمد نسيج وجودها من جمال الصحراء

وشقاوتها. ألا يوجد في هذا التفضيل ما يلمح لا شعوريا وبصورة عفوية إلى ارتباط الصحراء بهوية القبيلة؟ ألا يشكل البحر وخضرة السفوح مخاوف مضمرة عميقة عفوية لاشعورية عند البدو من اندثار الهوية؟ ألا ترتبط الصحراء ارتباطا عميقا بخبرات الحياة وتجاربها وجمالها عند البدو الرحل. وهذا يذكرنا بقول البدوية العربية التي رفضت جمال القصور وفخامتها بقولها شعرا :

| | |
|------------------------|-----------------------|
| لبيت تخفق الأرواح فيه | أحب إلي من قصر منيف |
| ولبس عباءة وتقرّ عيني | أحب إلي من لس الشفوف |
| وأكل كسيرة في كسر بيتي | أحب إلي من أكل للرغيف |
| وأصوات الرياح بكل فج | أحب إلي من نقر الدفوف |

وباختصار فإن العقلية تشتمل في تكوينها على منظومة من القيم الضاربة جنورها في التكوين اللاشعوري للإنسان وهي إذ تشتمل على ماهية قيمة فإنها تتجاوزها أيضا بوصفها تشكيل بنيوي معقد فاعل ونشط يوجه مختلف أنماط السلوك الإنساني ويحدد اتجاهاته.

بين مفهومي الشخصية الأساسية والعقلية:

يحتكم الن داخل بين مفهومي الشخصية والعقلية بصورة كبيرة جدا قد تصل إلى حد للتطابق. فالشخصية الأساسية (Personnalité de base) كما يعرفها كاردينير (Kardiner Abram 1891-1981) تشكيل نفسي خاص بأفراد مجتمع محدد والتي تتحدد بنمط الحياة

وأسلوب الوجود الذي يتميز به أفراد الجماعة، وهذا التشكيل يأخذ صورة القالب الذي تنمو فيه السمات الأساسية للإنسان ولهذا فإن جميع الكومانش هم كومانش وجميع الفرنسيين هم فرنسيون^(١). ويعرف جوردن ألبرت Gordon Allport بأنها "تنظيم دينامي لوضعيات نفسية فيزيائية تحقق للفرد تكيفه مع للوسط الاجتماعي" وهذا يعني أن الشخصية ليست وجودا ماديا فحسب بل هي كيان متناسق من التصورات الحرة والأحاسيس الروحية والمشاعر^(٢). ويبين لنا جيلسون Gilson أن الشخصية هي كينونة الروح والجسد وأن التفكير الإنساني لا ينبجس من عطاءات الروح فحسب، بل ينطلق من الإنسان ككل متكامل، وهذا يعني أن الحياة للداخلية للإنسان تتجه، في سياق تفاعلاتها مع العالم الخارجي، نحو بناء وإعادة بناء للشخصية الإنسانية في حركة دائمة من أجل وحدتها وكمالها^(٣).

هذا وتحدد السمات الأساسية للشخصية الأساسية في مجتمع ما بطابع الثقافة السائدة في المجتمع، وترتبط بنية الشخصية على حد

M.Dufrenne, La personnalite de bas, P.U.F., Paris, 1972. (١)

G.Allport, structure et développement de la personnalite, Tr.Fr.,
Delachaux -Niesite, Paris

Jean-Claud Filloux, La personnalite, P.U.F., Onzième corrigée, Paris, (٣)
Que sais-je, NO 756. Paris. 1986,P.58.

لأنه المحددة لمجتمع معين" وفي هذا الصدد يرى كارلينر
A.Kardish أن كل نظام اجتماعي ثقافي يتميز بشخصية مرجعية
ما هي ترسب ثقافي، وبالتالي فالشخصية الثقافية تتباين من ثقافة
أخرى ومن مجتمع إلى آخر.

وفي هذا الخصوص يرى تالكوت بارسونز (Talcott Parsons)
1979-1979) أن الأمريكيين يعطون أهمية للكمال أكثر من الأمان
يعطون أهمية أقل منهم للمحافظة، وتقوم افتراضات الشخصية
ية أو الأساسية على مبدأ أن "القيم والعناصر الثقافية للنظام
ي تستبطن بأمانة من قبل الفرد وهي تشكل نوعا من البرمجة
مة لسلوكه" (1).

وفي إطار هذه الصورة فإن الشخصية تعكس إلى حد كبير
ات الثقافية لمجتمع الانتماء، ويبرز هذا في التباين السلوكي الذي
ر بين شخصين ينتميان إلى ثقافتين مختلفتين، حيث يمكن تمييز
فرنسي عن رجل إنكليزي من خلال بعض أنماط السلوك التي
بها كل منهما، وهذا يعني أن الشخصية تتطوي على السمات
ة للثقافة السائدة في مجتمع ما، فأعضاء مجتمع ما، غالبا ما،

ملكة لبيض، الثقافة وقيم الشباب، وزارة للثقافة، دمشق، 1984. ص: 230.

يحملون نسقا مشتركا من السمات الثقافية لمجتمعهم والتي تحدد نمط الشخصية الأساسية لهذه الثقافة (١).

ويترتب على ما سبق أن لكل ثقافة شخصية أساسية مرجعية تعكس صورة القيم السائدة أو للصيغة النفسية للحياة الاجتماعية والثقافية للقائمة، كما يمكن أن نلاحظ وجود شخصيات مرجعية ثقافية لكل ثقافة فرعية أو مجتمع فرعي في إطار المجتمع الكبير.

وينبني على ما سبق أن الشخصية الأساسية ترمز إلى العقلية السائدة في مجتمع ما وهذا يعني بالضرورة أن مفهوم الشخصية الأساسية هو تعبير آخر عن مفهوم العقلية في نسقها الاجتماعي. ويتضح من خلال التعريفات التي قدمناها وجود قرابة وتجانس كبيرين بين مفهومي الشخصية الأساسية والعقلية. فكلاهما يستند إلى منظومة من القيم الثقافية البنوية التي توجه السلوك، وكلاهما يشكل تنظيمًا نفسيًا ديناميًا للسلوك، كما أنهما يشكلان نمط السلوك والحياة عند الإنسان في مجتمع محدد.

فالمصريون يتصرفون على نحو يتسم بالتجانس وهم يستجمعون على سبيل المثال سمات وخصائص وطنية متجانسة إلى حد كبير، وهم بالتالي يتمييزون عن العراقيين الذي يتميزون بخصائص

(١) Gilbert.Durand: les grands textes de la sociologie moderne, Bordas, Paris, 1969. p.91.

سيكولوجية وقومية محددة. فالشخصية الأساسية مفهوم سيكولوجي بالدرجة الأولى وهو يركز على سمات التجانس بين أفراد مجتمع محدد، والشخصية الأساسية تشكل سيكولوجي وتربوي يتميز بخصوصيته. أما مفهوم العقلية فهو غالبا مفهوم أنثروبولوجي يركز إلى طاقة خفية وتركيب سيكولوجي واجتماعي يجعل الناس يتصرفون على نحو ما. فمفهوم العقلية لا يعتمد مبدأ التجانس القومي بل يبحث أحيانا كثيرة في التباين بين الناس في مستوى السلوك والعمل وهو غالبا مفهوم فنوي يعتمد في تحليل جماعات أنثروبولوجية مختلفة ومتجانسة في آن واحد. فالعقلية والشخصية الأساسية مفهومان متداخلان والاختلاف بينهما يكون في طبيعة التوظيف والاستخدام الذي يتأرجح بين علم النفس الاجتماعي والأنثروبولوجيا البنوية التي نجدها في أغلب الأعمال الأنثروبولوجية ولاسيما في أعمال ليفي ستروس.

حدود العقلية في سياق الموقف من قضايا الوجود :

تشكل العقلية حاضنا وجوديا وديناميا للعقائد والقيم المركزية التي تسود في المجتمع. ومن هذا المنطلق فإن العقلية تشكل الروح الداخلية التي تنظم حركة الفعل الإنساني وتوجهه إلى غاياته المرسومة. وهذا يعني أن العقلية تمارس وظائف جوهرية في مجال الوجود الإنساني. وفي هذا السياق فإن أي جوهر العقلية يتحدد باتخاذ

مواقف حيوية من المعضلات والإشكاليات التي يواجهها الإنسان في الحياة. وهنا يمكن الإشارة إلى خمسة من الإشكاليات الأساسية التي تطرح نفسها بقوة على الإنسانية والتي تتوجب على الناس أن يقوموا بالإجابات عنها.

أولاً: إشكالية الوجود والطبيعة الإنسانية.

تعد فكرة الوجود والعدم وماهية الإنسان الهاجس الذي يقض مضاجع العقل الإنساني منذ الأزل. وهذه لفكرة تكمن في أصل الثقافات والأساطير والملاحم والفلسفات الإنسانية التي حاولت وما تزال تحاول أن تبحث في ماهية الوجود الإنساني في مبدأه والخبر. ويعد الموقف الوجودي الذي يتخذه الإنسان من هذه القضية - قضية الماهية والوجود والعدم - الركن الأساسي في بنية العقلية. وعلى أساس هذا الموقف تتحدد غمرات الصور الذهنية التي تشكل القميص الداخلي الوجودي للعقلية الإنسانية. وهذا للقميص هو الذي يمهّد لعطاءات الصور للخارجية لمفهوم العقلية.

فالأفراد يطرحون منذ البدء أسئلة وجودية حول طبيعة الإنسان وماهيته وغاية وجوده. ويستمدون الإجابات حول هذه القضايا من معين ثقافتهم وينابيعها التي تحدد بأساطيرها وخرافاتها وأديانها وملاحمها وفلسفاتها موقفاً من الوجود يرسم إجابات غامضة حيناً وواضحة أحياناً أخرى حول قضايا الوجود والعدم والطبيعة

الإنسانية. وعلى أساس هذه الإجابات تتشكل النواة الأولى لبنية العقلية عند الإنسان.

ولقد سجلت الإنسانية على مر الأزمان الإيمان بقوى سحرية أو روحية خالدة توجه حياة الإنسان وغاية وجوده. وحول هذا الجانب السحري تدور الأساطير والملاحم عند البشر. وهذا يعني أن فكرة ثنائية الوجود: الوجود المادي والوجود الروحي هي التي تسود عبر تاريخ الإنسانية. وحول هذه الفكرة تتحد مفاهيم الحق والخير والجمال.

وقد شكل المبحث الوجودي حقلاً مركزياً في الفكر الفلسفي ولاسيما سقراط الذي دعا إلى معرفة النفس الإنسانية، ووجه النداء إلى الإنسان بعبارته المشهورة: أيتها الإنسان اعرف نفسك. حيث كانت معرفة النفس الإنسانية، بالنسبة إليه، أشرف المعارف وأطهرها. ثم جاء أفلاطون، فنظر إليها في عليانها عارفة، طوافة في عالم المثل، تستمد شعاع ضيائها من مثل الخير الأعلى، غاية الوجود ومنتهى الغايات. وهي عند أرسطو أرقى مراتب الوجود الإنساني، وفيها جانب توراتي متجرد عاقل، وهي، فوق ذلك كله، صورة النفس الإنسانية وغايتها.

وفي هذا الميدان سطر فلاسفة العرب أجمل للمواقف إزاء إشكالية الوجود وفي ماهية النفس الإنسانية، إذ تأملوها وقَبَلُوا فِي

معانيها، وهتكوا حجبها، وأفاضوا في الحديث عن أسرارها، وها هو الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن سينا يضيف عليها مظاهر الخلود والتجرد، فهي التي هبطت إلينا من عالم الخلود، وهي التي تعود بعد الموت صافية نقيّة، إلى عالم نوراني لا يعرف غير الصفاء والنقاء.

ويفرد الفلاسفة فصولا لمباحث للنفس، فمنهم من يدركها في مظهرها، ومنهم من أدركها في جوهرها، ففسوا إليها جوهر وجود روحي متفرد مجانس للقوى الكونية للنورانية العليا، وإذا كان منهم من يقول بفنائها، فمنهم من يرفع شعار خلودها وغائبتها. ويمكن الإشارة في هذا الصدد، بصورة خاصة، إلى شيلنغ، وهيغل، وشوبنهاور، وكاروس، وهارتمان، بوصفهم أبرز المفكرين الذين تناولوا الجوانب الغامضة للنفس الإنسانية بالدراسة والتأمل والتحليل.

ومهما يكن موقف الإنسان من الطبيعة الإنسانية وغايتها الوجودية فإن هذا الموقف أكان ثنائيا أو أحاديا، روحيا أو مائيا، فإن في هذه الإجابة تكمن النقطة العقديّة في كل عقلية إنسانية. فهذا الموقف يحدد للإنسان مفاهيم الخير والشر والحق والواجب والجمال.

بعض الثقافات ترى أن الإنسان ثنائي الماهية (روح وجسد) وبعضها يرى أن الإنسان أحادي الماهية إذ هو جسد يدحره للفناء. بعضها يرى أن الإنسان خير بطبيعته وبعضها يرى بأنه شرير في كينونته، لما بعضها الآخر فتري أنه كيان مركب من الخير والشر

في أن واحد كما يرى أرسطو حيث لا تكون فضيلة إلا باجتماع عقل وشهوة فإن انتصر العقل تحققت الفضيلة.

ومن أجل تقديم صورة نمونجية لطبيعة الموقف من الماهية يمكن لنا أن نتأمل في الفكرة البوذية التي ترى بأن الإنسان ماهية تحددها التجربة الإنسانية في دورات حياتية متعاقبة وفي كل دورة تتحقق للإنسان دورة لصطفاء تجعله يقترب أو يبتعد من جوهر الوجود التي تتمثل في "الفيدا" أو في الروح الكلية التي تشكل غاية الغايات. وبالطبع فإن الاقتراب إلى حالة للصفاء مرهون بمدى قدرة الإنسان على التحرر من سطوة الشهوات وحكم للجسد ومن يستطيع أن يتحرر وسيطر على إكراهات الشهوة والميل يصفو ويتحد مع النور الأعلى مع الذات الإلهية مع النرفانا بلا حدود. ومن لا يستطيع فعله أن يحتمل الانحدار الكلي في عالم الجماد والفساد. هذه الرؤية للفلسفة أو الموقف من الوجود يحدد للإنسان مضامين للخير والشر والفساد ومعنى الحياة. ولذا فإن البوذي يعمل بكل ما يمتلك من طاقة على تحقيق للخير والانتصار على للشهوة من أجل عالم للحق والخير والجمال.

في بعض القبائل البدائية التي يشير إليها فرويد في كتابه للطوطم والثابو يعتقد أفراد هذه القبائل بأن أرواح الأجداد تأخذ صيغة دينوية إذ تتحد في شجرة أو حيوان ولذا فإنهم يتخذون مواقف وجودية

وحياتية من هذه للتوأم التي ترمز إلى ماهية الإنسان وأسرار وجوده. وعلى أساس هذا الموقف تتحدد نظرتهم إلى الحق والخير والجمال (1). فبعض القبائل تنهي عن تناول لحوم بعض الحيوانات مثل البقر أو الطيور لأن هذه الحيوانات تمثل طوطم للقبيلة.

ولقد تحدد موقف اليونانيين والسموريين والمصريين من هذه للطبيعة الإنسانية عبر أساطيرهم الخالدة وملاحمهم للبديعة التي نجدها في الإلياذة والأوديسة وفي أسطورة أوديب وملحمة جلجامش وفي أساطير الخلق والموت والعدم (2). هذه الأساطير تضرب جنورها في المخيلة الإنسانية بصورة لاشعورية فتحدد عناصر العقلية التي تتصل بالموت والوجود والعدم. وغالبا ما ترتبط هذه الأساطير بقضايا وثيقة الصلة بالحياة فتشكل رموزها نسقا من القيم والطقوس التي تحفر في أعماق الوجدان وتشكل المضمون الحيوي للذهنية أو العقلية.

ثانيا: إشكالية الأنا والآخر :

يوجد الإنسان في فضاء إنساني وكما يقول سارتر: إن الوضعية الأساسية للكائن الإنساني كما يرى سارتر هي أن يوجد وأن يحدد

(1) سيغmond فرويد، لظوطم والتابو، ترجمة بو علي ياسين، دار الحوار للنشر، ثلاثية، ١٩٨٣، ص ٢٣.

(2) انظر: صموئيل هنري هووك، منعطف المخيلة البشرية، بحث في الساطير، ترجمة صبحي حديدي، دار الحوار، ثلاثية، ١٩٩٥.

وجوده بالنسبة للآخر، وهذا يعني ضرورة التفاعل معه أي التفاعل مع الآخر. النظرة إلى الآخر مرهونة بما تتطوي عليه منظومات العقائد والأساطير التي تبحث في هوية الإنسان وفي طبيعته.

ومن المدهش حقا أن تتطوي العقائد والأساطير القديمة على فيض من المعاني الإنسانية التي تدعو الإنسان إلى الحب والتسامح. وقصة الوصايا العشر ليست فريدة في تاريخ الموسوية بل تجد هذه الحقيقة صداها في قانون جانث (Jante Law) في النرويج وهو قانون يعتنقه النرويجيون. ينص هذا القانون على وصايا عشر تحدد العلاقة بين الأنا والآخر على هذا النحو:

- أنت يجب ألا تظن نفسك أفضل من غيرك.

- أنت يجب ألا تعتقد أنك تعرف أكثر من غيرك.

- أنت يجب ألا تظن نفسك أكثر حكمة من غيرك (١).

وهذا القانون يؤكد على قيم التسامح والتواضع واحترام الآخر وقبول مبدأ الاختلاف وهي قيم أصيلة اليوم في الروح الثقافية في النرويج.

ويعرف تاريخ الإنسانية قبائل لا يوجد في مفرداتها وقاموسها اللغوي ما يشير إلى القتل أو إلى العنف. ففي القلبين تم للكشف حديثا

(١) عبد السميع سيد أحمد، للترجسية الثقافية، قراءة في إريك فروم، التربية المعاصرة، عدد ٢٦، س ١٠، مارس/آذار ١٩٩١، (صص ٦٥-٧٥)، ص ٦٦.

عن إحدى أقدم القبائل البدائية التي تدعى "Tasa Day" " وأساليب حياة هذه القبيلة تعود إلى العصر الحجري والتي تم اكتشافها في غابات الفلين. وقد بينت الدراسات والأبحاث الجارية حول طبيعة الحياة والثقافة في هذه القبيلة أن قاموس لقبيلة اللغوي يخلو من الكلمات والألفاظ التي تشير إلى القتل أو تنبه إلى الشر والعدوان. وعلى خلاف ذلك تفيض لغتهم بعبارات الحب والتسامح والإخاء^(١). وينبغي على هذه الحقيقة أن عقليّة "الناسادي" تتميز بموقف إنساني يقوم على احترام الآخر ومحبته وعلى أن العالم يفيض بالخير فالإنسان كيان خير بالمطلق ومحبه واجب والحياة معه ممكنة على مبدأ الإخاء والمساواة.

ومن أجل توضيح طبيعة العلاقة بين الذهنية والتصورات التي تتدفقها الأساطير أو الأديان أو الفلسفات حول الطبيعة الإنسانية يمكن أن نعود إلى مثال عقليّة الخذر فالخذر غالبا ما يعتقد بأن الإنسان شرير بطبعه ولذلك فهو على أساس هذه لفكرة يبني مواقفه للخزرة من الآخرين لأن الآخرين متشبعين بقيم الخذر والخيانة والعدوان.

وفي غالب الأحوال توجد عند الإنسان قوالب ذهنية نمطية حول الآخرين وهو من منطلق هذه الصورة يحكم على الآخرين بوجود

(١) عبد المسيح سيد أحمد، للترجمة الثقافية: قراءة في إريك فروم، ص 67.

الحياة أو العدم. فالقتل من غير سبب عند أغلب الشعوب جريمة يحاسب عليها الإنسان من قبل القوى للكونية العليا.

وفي هذا المسار يمكن الحديث عن العقليات العنصرية والتعصبية التي تقف موقفا عدوانيا ودمويا من الآخرين. ويمكننا أن نسوق في هذا المجال أمثلة متعددة من تاريخ الأقوام البدائية. فبعض الأقوام البدائية تعرف بمواقفها المتوحشة تجاه الأعداء. ومع ذلك فإن القتل له طقوس ومحاذير وشروط معقدة مركبة كما ينكر فرويد في كتابه "الطوطم والتابو" حيث يصنف طقوس القتل إلى أربعة مستويات هي:

١- مصالحة العدو للمقتول

٢- تعبيد في القتل

٣- تصرفات تكفيرية لتطهير القاتل

٤- إجراءات طقوسية معينة (١).

فمن أجل مصالحة أرواح الأعداء المقتولين تجري طقوس تطهيرية يجري فيها نذب العدو المقتول ويطلب منه السماح حيث يقال لرأس العدو المقطوع في هذه الطقوس: "لا تغضب منا لأن رأسك عندنا هنا، لو لم يكن لحظ معنا فلربما كانت رؤوسنا معلقة في قرينك، والآن يمكن لروحك أن تكون راضية وأن ندعنا في

(١) سيغmond فرويد، الطوطم والتابو، ترجمة بو علي ياسين، دار الحوار للنشر،

للانثوية، ١٩٨٣، ص 59.

سلام. لماذا كنت عدوا لنا ؟ ألم يكن أفضل لو بقينا أصدقاء ؟ عند ذلك ما كان نمك قد سفك وما كان رأسك قد قطع" (١).

هذا الموقف والأمثلة لا تحصى في استرضاء أرواح الأعداء ورؤوسهم والخوف من هذه الأرواح وإجراء طقوس متنوعة ومبرمجة تدل بصورة ما على وجود موقف وجودي من الآخر ومن الموت ومن هوية الوجود. وهنا نجد ما يعزز للفكرة التي سبق وناقشناها حول الموقف من الطبيعة الإنسانية. وفي كل الأحوال فإن رعم الخشونة والفظاظة التي تبيها هذه للموقف إلا أنها مشوبة بالعنصر الإنساني وهو أن العدو إنسان يتكون من روح وجسد وبالتالي يتوجب احترام الإنسان جسدا وروحا والقتل يجري بشروط محددة اجتماعيا.

فعلى أساس هذه النظرة تتحدد مصائر الشعوب والفئات الاجتماعية والأمم. وما الحروب العرقية التي تتدلح هنا أو هناك غير تعبير عن رؤية عرقية فاشية للآخر تبرر إفئانه وتكميره كما يحدث في فلسطين وفي كوسوفو وكما حدث للهنود الحمر في أمريكا. وتبدل اليوم الإنسانية جهودا كبيرة في تأكيد قيم التسامح والإيمان بحق الاختلاف وحق الآخرين في الوجود مهما تباينت أصولهم الاجتماعية والفكرية والعرقية. وفي داخل المجتمع الواحد تبرز اليوم

(١) سينمويد فرويد، الطوطم والتابو، المرجع السابق، ص 60

أهمية بناء عقلية ديمقراطية تؤمن بحق الآخر في الاختلاف والوجود وحرية الرأي والتملك والحق في الحياة والعدالة والمساواة. ويطلق على المجتمعات التي استطاعت أن تضمن هذه القيم وأن تغرسها في العقلية بالشعوب الليبرالية الحرة. والوصول اليوم إلى هذا المستوى وبناء مثل هذه العقليات بشكل هاجس الأحرار في هذا العالم.

وفي كل الأحوال فإن هذا الجانب الذي يتصل بعملية النظرة إلى الآخر تشكل اليوم منعطفا تاريخيا في حياة الشعوب والأمم. وهذا ما تسعى إليه المنظمات الإنسانية اليوم في تأكيد مبدأ الإخاء وفن التعايش الإنساني والسلام ومبدأ الاختلاف وحق الاختلاف وحرية الرأي. وعندما تستطيع الإنسانية تأصيل هذه القيم في البنى الذهنية فإن هذا يؤكد مستقبلا مشرقا لمجتمع إنساني من غير تعصب أو عنف أو إكراه.

ثلاثا: إشكالية الزمن: الحداثة والتقليد

يجري الزمن على إيقاعات ثلاثة متتابعة في دائرة المكان تتمثل في الماضي والحاضر والمستقبل. وفي موقف الإنسان من الزمن تتحدد إحدى معالم هويته وموقفه من الوجود، بعض الشعوب تعظم الماضي وبعضها يولي الحاضر أهمية أكبر أما بعضها الآخر فيندفع إلى المستقبل بلا حدود ويرفعه شعارا لوجوده وحضارته. وعلى أساس إيقاعات الزمن يجري تصنيف الشعوب والأمم إلى مجتمعات

تقليدية او مجتمعات معاصرة حديثة. فالمجتمعات التقليدية تمجد الماضي وتكبر في ثنياه وتضاريس وجوده. أما المجتمعات الحديثة فهي هذه التي تجد نفسها في اللحظات الآتية التي تقتضي من الإنسان الإبداع والمبادرة والمغامرة نحو آفاق إنسانية أكثر عمقا وأصاله للمجتمعات التقليدية التي تمجد للماضي مجتمعات ساكنة سباتيكية أما المجتمعات التي تمجد المستقبل تأخذ صفة المجتمعات الدينامية الحرة.

وعلى أساس الموقف من الزمن تصنف أيضا العقليات إلى عقليات تقليدية جامدة متحجرة تعيش في الماضي ولأجله وتكبر في ملك الأسلاف والأجداد والتقاليد القديمة. وهنا نجد بأن محتوى مضمون هذه العقليات عقائديا وقيميا تنتمي إلى مرحلة سابقة من تطور الاجتماعي والفكري كالإيمان بالسحر والسعوذة والتقليد أرواح الآباء والأجداد وقيم الزمن الماضي بغناها وثنيتها، ومن ثم إعلان عن موقف الحذر والريبة من كل جديد وابتكار مهما يكن ضمونه.

والحق يقال أن الموقف من الزمن يأخذ أهمية كبيرة في تاريخ حضارات وما زال هذا الموقف من الزمن يشكل المعادلة الصعبة في تواجه بعض الأمم والشعوب في مسار تقدمها وحضارتها. مضامين الحرة للعقلية التي تتغلبت من أفتاص التقليد ومن حصار

الزمن الماضي بما ينطوي عليه هذا الزمن من تصورات أسطورية وخرافية بائدة يشكل منطلق النهضة الحضارية لهذه الأمم وهذه الشعوب. فبعض الشعوب ومنها الشعوب العربية ما زالت تخشى المستقبل بما ينطوي عليه هذا البعد الزمني من عطاءات حضارية إنسانية وهذه الشعوب تعيش بعقلية تاريخية قديمة تجاوزتها الحياة. فالزمن الماضي يأخذ موقع القداسة وهو زمن يزحف بمعادلته الصعبة إلى الحاضر ويسجل حضوره المتجدد في المستقبل. وهذا يعني أن هذه الشعوب تعيش في إيقاع الزمن الواحد الزمن الماضي فلا تغادر فناءه أو تتجاوز حدوده وهذا يعني توقف دورة الزمن والحضارة وتراجع اندفاعات الإبداع والتطور الإنساني.

رابعاً: إشكالية العلاقة مع الطبيعة الكون:

وكما في دورة الزمن نتحدد إحدى أهم خصائص العقلية في موقفها من دورة المكان مجسداً في الطبيعة. فالأحداث رهينة بدائرتي وجود تتمثل في الزمان والمكان. وإذا كانت لحظات الزمن تتجسد في إيقاعات الماضي والحاضر والمستقبل، فإن لحظات المكان تتجسد في إيقاعات القداسة والوضعية وهذا يتطلب موقفاً إنسانياً يتمثل في علاقة خضوع للطبيعة ومعطياتها أو علاقات سيطرة عليها.

الإنسان التقليدي يخضع للماضي والطبيعة جزء من ماضي الوجود وهي قوى أضفى عليها الإنسان طابعاً قدسياً خارقاً، وفي

لحظة تقاطع الزمان بالمكان فبالعقلية التقليدية تأخذ الطبيعة صورة القدرة السماوية الخارقة التي تقضي بخضوع الإنسان المطلق لإرادة هذه القوى الطبيعية. وعلى خلاف ذلك تجري العقلية الحديثة العلمية على الإيمان المطلق بقدرات الإنسان ولذا فهو ينزع إلى السيطرة على قوى الطبيعة وإخضاعها لإرادته. وهذه هي إرادة الحضارة.

فالعقلية في النهاية تتخذ موقفا من القوى الطبيعية والعقلية التقليدية أميل إلى الخضوع الصاغر لقوى الطبيعة والإيمان بعجز الإنسان عن السيطرة. أما العقلية الحرة العلمية فهي التي تؤمن بالقدرات اللامحدودة للبشر وأن الإنسان هو القوة العليا في هذا الوجود.

وبعبارة أخرى فإن العقلية التقليدية تصفي على العالم روحا قديمة تحرك طاقة الوجود، وترى أن العالم الذي نعيش فيه مخضب بلمسات أرواح كونية قديمة تنفع الوجود إلى غايات نجهلها، وعلى النباين من هذا الموقف تتخذ العقلية العلمية موقفا ماديا من الكون يتمثل في أن هذا الكون لا روح فيه بل هو طاقة مادية تحركها قوانين مادية صرفة، والإنسان يمتلك القدرة عندما يكشف قوانين الكون على التأثير فيه وتقنين حركته. يتجسد هذا الرأي في موقف الإنسان من عالم الفضاء وما حققه من ثورات تكنولوجية مذهلة وهو اليوم يصدد تفجير النيازك القادمة من الفضاء لحماية الأرض من

هوية عقلية ما أن ندرك أبعاد هذه العقلية فيما يتعلق بالزمان والمكان.

خامسا: إشكالية الحرية والحتمية:

فإنسان يمكن أن يتصرف وفقا لأنماط متعددة. وهو يمكن أن يأخذ اتجاه الحرية في الفعل والعمل والتعبير عن رغباته (تحقيق ذاته) أو أن يسعى إلى ضبط الذات (عن طريق تدخل الحكم) وهنا يكون التوجه نحو الصيرورة ولما أن يوجه فعله نحو للفعالية والإنتاج (خيار العقل). إزاء هذه الإشكاليات الوجودية يتبنى الناس حلولاً وأفضليات وهذه الحلول تستند غالبا إلى قيم سائدة مهنية تحدد بدورها جوهر العقلية.

وغالبا ما تأخذ هذه الإشكالية صدارة القضايا التي يطرحها الفكر الإنساني بصيغته المختلفة. لقد طرحت هذه القضية نفسها في الفكر الديني المسيحي والإسلامي ومختلف الأديان الأخرى على صورة هل الإنسان مخير أم مسير ؟ وكان لبعض المدارس الفكرية في داخل الدين الواحد أن تقدم إجابات مختلفة تتدرج من أقصى السلب إلى أقصى الإيجاب. فالأشاعرة في الفكر الإسلامي في العصر الوسيط أقروا بأن الإنسان مسير وليس مخيرا وأن ما يجري بقدره الله سبحانه وتعالى وهم بالتالي يعتمدون أطرا فلسفية ومنهجيا يبرر رأيهم. وعلى خلاف الأشاعرة كان المعتزلة يقرون بأهمية الإرادة

والحرية والمسؤولية في السلوك الإنساني. وبغض النظر عن الأبعاد السياسية والمذهبية لهذه القضية فإن الفكر الديني بعامه يعطي للقدر أهمية أكبر من الحرية الإنسانية في تصريف شؤون الوجود.

والمهم في مبحثنا هذا أن الموقف من نور الإنسان في الوجود ومسؤوليته يرسم ملامح الذهنية ويحددها في مساحة هامة من وجودها. وعندما تؤسس ذهنية على فكرة القدر المطلق فإن كثيرا من أنماط السلوك السلبية ترسم حول هذا المبدأ واليقين مثل التواكل وغياب الإحساس بالمسؤولية والسلبية إزاء مقومات الوجود وغياب مبدأ الإبداع والابتكار وهذا ما نتصف به العقليات الدينية التقليدية بصورة عامة.

وعلى خلاف ذلك عندما يأخذ المرء بموقف حرية الإنسان ومسؤوليته في الكون وأن الإنسان يحمل مسؤولية الاختيار فإن ذلك يؤسس للمبادرة والإبداع والمسؤولية والميل إلى المواجهة والمجابهة والمشاركة في صنع الحدث والحياة.

وتعد هذه الإشكالية من كبريات الإشكاليات الحضارية التي تواجه المجتمعات التقليدية التي تميل إلى التواكل والاستسلام والقدرية. فالعقلية التقليدية تقوم غالبا على أساس المبدأ القدري الذي لا يقر بحرية الإنسان ودوره، وهنا تكمن إشكالية التخلف الكبير الذي تعانيه هذه المجتمعات.

وليس خفياً على العارفين اليوم أن النهضة الغربية قامت في الأصل على منطق مسؤولية الإنسان ودوره التاريخي في الوجود. فالبروتستانتية كحركة فكرية بينية استطاعت أن تحدث ثورة في الأمزجة وفي العقليات على أساس الحرية والمسؤولية التي منحها الله للإنسان وعلى أساس رفض العقلية القروسطية التي تقول بمبدأ قدرية الوجود وأن القوى الكونية العليا هي التي ترسم حدود الوجود ومعانية. فالبروتستانتية قد أحدثت ثورة في العقلية الغربية قوامه أن الإنسان مسؤول عن معطيات الحياة في اشمل تجلياتها في السياسة والمعرفة والاقتصاد: يجب عليه أن ينمي الثروة وأن يسهم في النهوض الاقتصادي يجب ألا يبدد أن يوفر أن يشارك أن يبذل في كل ميدان وفي كل مجال. واستطاعت هذه الحركة أن تحطم معطيات العقلية القديمة التي كانت تجعل من الإنسان ريشة في مهب الرياح العاتية. وباختصار يشكل الموقف الوجودي للإنسان من مسألة القضاء والقدر، ومن مسألة الحتمية والحرية في السلوك الإنساني، واحداً من الأبعاد الأساسية المركزية في مفهوم العقلية.

الفصل الثاني

في العقلية البدائية

لو عرفت لسبب جهالتي لصرت حكما
(جبران خليل جبران)

مقدمة:

يأخذ البحث في قضية تطور العقلية الإنسانية مكان الأهمية في الدراسات التاريخية والأنثروبولوجية منذ قرن من الزمن. وتدور المباحث الجارية في قضية العقلية حول منحنيات التطور الذي شهدته العقلية الإنسانية عبر التاريخ الإنساني. ومن هذه الزاوية يميز الباحثون بين ثلاثة مستويات في تطور العقلية الإنسانية، حيث يجري الحديث حول العقلية البدائية والعقل التقليدي ومن ثم العقل الحديث أو المعاصر.

لقد أولى الباحثون قضية العقل البدائي أهمية خاصة. وبدؤوا بدراسة سمات وخصائص هذه العقلية سعيا منهم إلى فهم طبيعة التطور العقلي والذهني الذي شهدته العقلية الإنسانية عبر التاريخ حتى المرحلة الراهنة. والسؤال المركزي الذي تطرحه المباحث

الجارية في قضية تطور العقلية الإنسانية يدور حول أوجه التباين والاختلاف بين العقلية المعاصرة وبين العقلية البدائية^(١).

ومن أجل تقديم تصور منهجي حول طبيعة العقلية التقليدية يتوجب علينا في البداية أن نميز بين العقلية البدائية والتقليدية ومن ثم نتعرض إلى المحاولات العلمية التي جسدها الباحثون والمفكرون في سبيل الكشف عن طبيعة العقل البدائي الذي يؤسس لاحقاً لما يسمى بالعقل التقليدي من جهة والعقل الحديث من جهة أخرى.

ويعد ليفي بروول Levy Bruhl من أبرز الباحثين والمنظرين في مجال العلاقة بين العقلية البدائية وبين العقلية الحديثة، حيث يقابل بين العقلية المنطقية Mentalité logique وبين العقلية ما قبل المنطقية Mentalité prélogique التي ينسبها إلى الإنسان البدائي^(٢).

(١) نستخدم مفهوم البدائية إشارة إلى المجتمعات الإنسانية القديمة التي تسجل حضورها في مسرح الحياة الإنسانية في مرحلة سابقة للكتابة أو في مرحلة سابقة حيث وظفت أدوات بدائية جداً في عملية التكيف والصراع من أجل الوجود. وهذا يعني أن هذا المفهوم كما يوظف هنا لا يحمل أية مضامين أخلاقية أو مؤشرات تقلل من شأن هذه المرحلة أو أهميتها.

(٢) Lucien- levé - Bruhl, La Mentalité primitive, ALCANE, paris, 1922.

ويبين برول في هذا السياق بأن ذهنية البدائي تعتمد على منظومة من المبادئ والمعايير التي تختلف عن هذه التي تؤسس للعقلية الحديثة. فالبدائي لا يستطيع أن يرى العلاقات التي نراها نحن في الأشياء، وهو بالتالي يصف هذه الأشياء بطريقة مختلفة تماما عن هذه التي نعتمدها نحن، وذلك لأنه ينظر إلى الأشياء والأحداث والعلاقات القائمة بين الأشياء على أساس من المعايير المختلفة نوعيا عن المعايير التي نعتمدها نحن. وهذا يعني أن البدائيين يمارسون وظائف ذهنية مختلفة ويحكمون الأشياء بطريقة أخرى غير هذه التي درجنا عليها. فالوظيفة العقلية عند هؤلاء تستجمع حضورها في صورة تصورات جمعية، إلى حد أنه يمكن لكل ثقافة أن تمتلك صورة خاصة للعقلية السائدة لديها.

فالتصورات الجمعية تكون مشتركة بين مختلف أعضاء الجماعة وهي تنتقل من جيل إلى جيل وتفرض نفسها على الأفراد ثم توظف فيهم مشاعر وأحاسيس مختلفة. وهذه العملية ليست مجرد عملية عقلية خالصة بل نماذج مع مستويات وعناصر انفعالية ووجدانية. وهذا يعني أن العقلية البدائية تعبر عن حالة مشاركة مكثفة بين الإحساس والتجربة وهذا يتوافق مع حاجة مستمرة تملؤها ثقافتنا المعاصرة.

وفي إطار تحليله للعقلية البدائية يرى ليفي برون أن هذه العقلية تقع تحت تأثير تصورات بوجود قوى خارقة فوق طبيعية توجه الحياة وتحرك صيرورة الوجود، حيث تأخذ التجربة عند أفراد هذه الجماعات طابعا أسطوريا: فالحقيقة تؤخذ على أنها تتبع من الإيمان بوجود قوى وتأثيرات خفية. وهذه التصورات الأسطورية تتكامل فيما بينها بصورة تختلف عن المنطق الذي نعرفه في العصور الحديثة. وعلى أساس هذا التصور يستند ليفي برون في تسمية العقلية البدائية بـ "العقلية ما قبل منطقية Prélogique Mentalité"، وهذا يعني أن هذه العقلية تتوافق مع مرحلة سابقة للتفكير المنطقي، بحيث يمكنها أن توائم بين التناقضات المفارقة والتي تتناظر كليا مع طريقتنا المعاصرة في التفكير، وهذا يعني أنها تشكل طريقة أخرى في التفكير والنظر. ووفقا لمنطق هذه العقلية فإن الأشياء يمكن أن تكون هي نفسها وهي غيرها في الآن الواحد. فالرجل في بعض القبائل الهندية القديمة (بورورو BORORO) يعتقد في الآن الواحد أنه رجل وبيغاء، وذلك لأنه يشارك في طبيعة هذا الحيوان بوصفه طوطما "Totem" لوجوده الخاص. وتأسيسا على هذا المبدأ فإن العقلية البدائية أقل قدرة من عقليتنا نحن المعاصرين على إجراء التحليل والتجريد وبناء المفاهيم. ومن هذا المنطلق فإن عالم البدائيين عالم أسطوري تحكمه قوى فوق طبيعية (Sur-naturelle). فالرجل البدائي لا يستطيع

أن يفكر كفرد خارج دائرة الجماعة التي ينتمى إليها. وهو لا يستطيع أن يرى نفسه خارج دائرة الأشياء التي يملكها، مثل الأشياء الشخصية، كثيابه وأثار أقدامه، فهي جزء منه وتدخل في بنية هويته. وعلى أساس ذلك يعتمد البدائي عمليات سحرية مؤسسة على هذه العلاقة، وهي عمليات لا تفهم إلا إذا اعتبرنا أن التفكير البدائي مختلف كلياً عن مبدأ تفكيرنا.

فالتأثير الانفعالي للقوى ما فوق طبيعية يوجد في أصل التصور الأسطوري وهو نفسه الذي يوقظ التجارب الخاصة وحيها، ولا سيما هذه الشاذة فيها مثل تجربة الموت والأحلام والرؤى الأسطورية، وهي هذه التي تضع الإنسان البدائي في علاقة مع القوى الخارقة. وفي ظل هذه للتجربة الأسطورية تتكون صيغة وعي جمعي قوامه نسق متكامل من الرموز والأساطير والطقوس. ولذلك فإن الإنسان البدائي لا يستطيع أن يدرك العالم بالطريقة التي ننهجها نحن، بل يدرك العالم عبر نسق من الفعاليات التي تأخذ طابعا ذهنيا وعاطفيا سحريا في آن واحد. فتجربة البدائيين تتكون عبر المعاناة الأسطورية وبطريقة حدسية. وبالتالي فإن منظومتهم الأسطورية ليست نتاجا لتجربة عقلية بل هي نتاج لمركبات انفعالية ووجدانية. وبالتالي فإن دور المنظومات الأسطورية لا يقف عند حدود تفسير الظواهر الطبيعية فحسب، إذ يتجلى بوصفه مشاركة وجدانية تأخذ

صورة ربود فعل إزاء الخوارق الطبيعية. وتلك هي الطريقة التي يجب علينا أن نعتمدها لفهم الطقوس والرموز والمفاهيم التي تعود إلى العقلية البدائية.

فالطقوس تصنع الأساطير في سياق فعلها، وتحقق للأفراد المشاركة بواسطة تدخل الرموز التي لا تتمايز عما ترمز إليه، أي أنها تتشكل على نحو متكامل فيه الحقيقة والرمز: الحقيقة وما يرمز إليها شيء واحد. وهذا يعني أن الممارسات الثقافية والدينية والسحرية تكون علاقات مشاركة بين الإنسان والقوى الأسطورية وبالتالي فبتأثيرها توجه هذه القوى لصالح الإنسان.

ويصل برول في هذه المرحلة الأولية من تفكيره إلى نتيجة خطيرة وهي وجود قطيعة كلية بين العقليتين وأنه لا يوجد هناك أي تجانس بينهما^(١). ولكن برول يستدرك في المراحل اللاحقة من أعماله وجود مراحل انتقالية تطورية بين العقليتين وأن القطيعة التي أعرب عنها في البداية تجانب الحقيقة الموضوعية. وفي هذا المجال يطرح السؤال التالي نفسه وهو: لماذا لم يتخل البدائيون عن هذه التصورات الخيالية التي تتناقض بوضوح مع الحقائق الموضوعية الواقعية في كل لحظة؟ وهنا يجيب برول إن

(١) Guy rocher: Introduction a la sociologie générale, organisation sociale,

. ٠ ٧ point, paris, 1968, p1

هذا لا يحدث لأن العقلية البدائية منفصلة أمام التجربة العلية وهي غير حساسة للتناقض.

ولكن ما العلاقات التي تربط بين الذهنية البدائية والذهنية المعاصرة؟ هل يمكن القول بأن العقلية المعاصرة هي حصداً تطور العقلية البدائية عبر الزمن ونتاج لها؟

هناك إجابات متعددة الاتجاهات حول هذه القضية. وفي هذا السياق يقدم ليفي برول عبر تحليله المنهجي منظومة من الأفكار والتصورات. يشير برول في سياق تصورات التطورية إلى تطور نقدي حدث في عقلية البدائيين يميل إلى رفض بعض السمات السحرية والأسطورية السائدة، ومن ثم تنامي بعض المفاهيم التي مكنت هذه العقلية من الفصل المبني بين الرمز وما يرمز إليه وهذا الفصل بشكل بداية تطور في الإمكانيات المنهجية للعقل البدائي.

ويبدو أن ليفي برول في هذا السياق قد تخطى عن فكرته الرئيسية الأولى القائمة على الفصل القطعي بين العقلية البدائية والعقلية المعاصرة^(١). وبدأ في هذه المرحلة من تفكيره يؤكد وجود مراحل انتقالية تفصل بين الثقافة البدائية والثقافة التقليدية، حيث يبين في هذا المقام أن العقلية البدائية - بصورتها اللامنطقية - لا تهيمن بصورة

(١) حيث هذا التطور في أعماله الأخيرة التي رفض فيها بعضاً من تصوراته الأولى.

كلية على البدائيين، كما أن هذه العقلية لا يمكنها أن تختفي من حياتنا نحن المعاصرين. فهي تلعب دورا أكثر أهمية عند البدائيين وأقل أهمية عند المعاصرين. وإنه لا يمكن أن نتصور أبدا بأنه يمكن للإنسانية أن تتحرر نهائيا من الفكر الأسطوري والخيالي. وما هو مهم في هذا السياق هو أن الأساطير والخرافات تتواجد في العقائد المعاصرة، وأن المؤمن يجد اليوم في عقيدته شيئا آخر غير التفكير النقدي البارد وفي هذا مؤشر على أن العقلية البدائية لن تندثر كليا أبدا. ومع ذلك إذا كان التطور نحو العقلية المعاصرة قد تحقق وأخذ مجراه فإن تفكير الإنسان لا يأخذ الطابع المنطقي بصورة كلية وذلك لأن العناصر الانفعالية لن تختفي أبدا في بنية التفكير العقلاني المعاصر^(١). ويضاف إلى ذلك كله أن العقلية الأسطورية لا تحجب عن الإنسان إمكانية التفكير والتطور العقلي المنطقي على نحو كلي. وهذا يعني أن العقلية الأسطورية تعيق التطور العقلاني ولكنها لا تمنعه بصورة كلية.

وقد تعرضت نظرية برول ولا سيما في أعماله الأولى، إلى انتقادات شديدة من قبل المفكرين والباحثين في هذا الميدان. وذلك لأن برول كان يفصل قطعيا بين مرحلتين من مراحل تطور المظاهر العقلية للحياة الإنسانية. وفي أصل هذا الفصل قد تكمن

Lucien-Lève - Bruhl, la mentalité primitive, paris, alcan, 1922, p 7. (١)

رؤية عنصرية أو قد تؤسس لمثل هذه الرؤية في التمييز اليوم بين المجتمعات الحديثة والمجتمعات التقليدية المعاصرة. ويمكن القول بأن هذه الانتقادات التي وجهت لنظرية برون جعلته يعدل رأيه في أعماله المتلاحقة حول هذه القضية.

لقد استترك الأنثروبولوجيون المتأخرون خطأ المتقدمين في القرن التاسع عشر الذين قسموا المجتمعات الإنسانية إلى بدائية يعوزها المنطق والتحليل، وإلى مجتمعات متحضرة لديها ملكة العقل والتقد ولا تستسلم لتفسيرات الغيب. "فأعترفوا حين معاينة المجتمعات الأولى بسخف القول ببدايتهم، حين اكتشفوا خبرات تجريبية، وجداول تصنيف معقدة للموجودات والبيئة المحيطة بهم، ونظم فهم الكون وتفسير للعالم والحياة، يقف خلفها عقل منتج يماثل العقل الحديث في بنية نشاطه وآلية عمله ووظيفته"^(١).

فأغلب الباحثين يؤكدون اليوم وجود درجة كبيرة من التجانس النوعي بين العقلية التي كانت سائدة في المجتمعات البدائية وهذه التي تسجل حضورها في المجتمعات المعاصرة. فالناس في المجتمعات القديمة كانوا يمتلكون معارف غامضة عن الطبيعة وخصائص النبات وحركات النجوم وطبائع الحيوانات، وبالتالي

(١) سيغموند فرويد، الطوطم والتابو، ترجمة بو علي ياسين، دار الحوار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٨٣، اللاتقية، ص ٥٧.

فإن هذه المعلومات كانت تأخذ طابعا أمبيريقيا تجريبيا يجانس إلى حد كبير طبيعة المعلومات التي توجد في حوزة المجتمعات المعاصرة. وهذا يعني أن التباين الذي يمكن ملاحظته بين المظاهر العقلية في المجتمعات البدائية تباين في درجة التطور وتراكم الخبرات الإنسانية ولا يأخذ صورة تباين في النوع أو الجوهر. فالمرحلة التي يطلق عليها بدائية توجد في أصل تطور الحضارة الإنسانية ولعلها المرحلة الأكثر أهمية التي سجل فيها الإنسان حضوره الكوني، حيث استطاع وبوسائل بدائية جدا أن يسجل لنفسه الحضور والبقاء عبر سلسلة من الاكتشافات المتتابعة التي مهدت للإنسان المعاصر.

ويسجل ليفي ستروس Claud Lève - Strauss جهودا علمية كبيرة في دراسة أوجه التباين والتجانس بين العقليتين. وهو في هذا السياق ومن أجل المقارنة بين العقلية البدائية والعقلية المعاصرة يقارن بين المهندس والفلاح القديم. فالفلاح يمتلك معلومات ومعارف عملية فعالة عن موضوع عمله، وهو بذلك يستطيع أن يصنع بعض أدواته وأن يفعل أشياء كثيرة في مكان وجوده دون أن يمتلك أية معرفة نظرية معقدة. أما للمهندس فيمتلك معلومات نظرية وتجريبية متقدمة جدا بالقياس إلى الفلاح التقليدي. فمعارف الفلاح هي معارف ناجمة عن الخبرة والتجربة الحياتية، أما المهندس فمعارفه ناجمة عن

علم تجريبي^(١). فالمعلومات للتجريبية للفلاح هي حصاد ملاحظات دقيقة وصبورة وهي تتكون عبر عملية تراكم عبر الزمن. وهذا يعني أن هذه المعارف لم يتم التوصل إليها عبر فعاليات المنطق أو المخبر، بل هي نتاج عملية تغير زمنية طويلة جدا في سياق التطور الإنساني. ويرفض كلود ليفي ستروس من جانبه استخدام مفهوم العقلية البدائية ويفضل استخدام مفهوم الفكر البدائي *Pensée Sauvage* وهو بذلك يريد أن يؤكد بأن التفكير عند البدائيين يعتمد على ذات المنطق الذي يعتمده الناس في المراحل الحديثة من التاريخ الإنساني^(٢). وعلى هذا الأساس يجب التركيز من أجل التمييز بين الذهنتين على مبدأ الموضوعية والذاتية. وإذا كان التفكير المنطقي للخالص بعيد التجربة إلى عناصر مجردة فإن التفكير البدائي يباشر الحقيقة المعاشة دون توسطات تجريدية.

فالأسطورة على سبيل المثال تعبير إنساني متشعب بالدلالة والمعاني الانفعالية والسيكولوجية، حيث تتطوي على جانب من الحياة الانفعالية ومن المشاركة التي تتجانس إلى حد كبير مع نموذج العقلية البدائية. ومن هنا يمكن الحديث عن تجانس أو علاقة قرابة

(١) Claude Levi - Strauss, *la pensée sauvage*, Paris, 1962, pp (26 - 33).

(٢) Lucien- Lève - Bruhl, *La Mentalité Primitive*, Paris, Alcan, 1922,

كبيرة بين العقائد والممارسات البدائية وبين الفلكلور والفنون الشعبية التي تؤكد حضورها في جوانب الحياة الاجتماعية المعاصرة ولا سيما في المناطق الريفية. يمكن أن نجد هذه المظاهر الأولية البدائية في الوسط المدني مثل: العرافين والمنجمين والسحرة.

وتأسيسا على طبيعة الحقائق التي أوردناها أعلاه فإن التمييز القطعي بين العقلية البدائية والعقلية الحديثة مفارقة علمية لاتصمد للمواجهة العقلية. ففي قلب الحياة المعاصرة اليوم، في البادية والريف والحضر، نجد مضامين العقلية البدائية التي تعتمد على مقومات وأسس سحرية وأسطورية تضرب جذورها في أعماق التاريخ الإنساني البعيد.

والسمات البدائية تتجلى بوضوح صارخ في كثير من مظاهر الحياة التقليدية Traditionnelle في مختلف جوانب الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية. ويمكن للحياة التقليدية المعاصرة أن تسلط الضوء على طبيعة الحياة البدائية ومظاهرها. لأن في الحياة التقليدية المعاصرة ما يعكس طبيعة الحياة البدائية فيما يتعلق بطرق النظر والتفكير والتحليل والسلوك.

من العقلية البدائية إلى العقلية التقليدية :

يشار إلى العقلية البدائية بوصفها هذه التي سادت في مراحل تاريخية مغلقة في القدم، ولا سيما في العصور القديمة التي تسبق

ظهور الكتابة أي قبل الألف السادس قبل الميلاد. وغالبا ما يشار بذلك إلى أنماط الإنتاج الرعوية، وإلى المجتمعات الإنسانية التي كانت تعتمد وسائل بدائية جدا في الحياة والوجود ولا سيما في العصور الحجرية والبرونزية.

ويشار إلى العتلية التقليدية عادة إلى هذه التي سادت في عصور ما بعد الكتابة وصولا إلى مرحلة اكتشاف الطباعة وبداية عصر النهضة في القرن الخامس عشر والسادس عشر. ومن المؤكد أن هذا الخط التاريخي الذي رسمناه يحمل تقاطعات تاريخية لا يمكن أن تحدد. إذ يمكن لنا أن نجد في ثنايا العصر الذي نعيش فيه اليوم أنماط وجود بدائية كما يمكن أن نجد أيضا أنماط وجود وحياة تقليدية تعود بأصولها إلى مراحل ما قبل النهضة الغربية.

نعني بالحياة التقليدية أنماط السلوك والحياة التي تعتمد على تناوب مستمر لقيم الآباء والأجداد والمحافظة على أنماط السلوك التي عرفتها الأجيال القديمة. "ففي كل مرة يجري التمسك بطريقة للحياة أو للعمل أو للتفكير، بحجة أنه "هكذا تم التصرف دوما" يمكننا الكلام على التقليد. وقد نظر فلاسفة الأنوار إلى التقليد بوصفه الطاعة العمياء لمجموعة من الأحكام الغامضة والمتباينة والمتناقضة، والتي لا تملك شيئا سوى كونها أتية من العصور الغابرة^(١).

(١) ر. بوردون وف. بوزيلو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ص ١٩٦.

تعود كلمة تقليد Tradition إلى اللفظة اللاتينية Traditio التي تعني تحول وانتقال وأصلها الفعل Tradere. ويميز قاموس ليتريه Littré الفرنسي بين عدة مضامين في كلمة تقاليد:

- الفعل الذي يسلم شخص ما شيئاً ما لشخص لآخر.
- تناقل أحداث تاريخية وعقائد دينية وأساطير من جيل لآخر بواسطة النقل الشفوي ودون أية براهين مكتوبة.
- وهو مفهوم كاثوليكي ويعني تناقل المعارف الدينية والقدسية من مرحلة إلى أخرى.

وهذه التحديدات التي يعرضها قاموس ليتريه تعود في الأصل إلى مصادر حقوقية وقانونية رومانية قانونية. وعندما نحاول تحليل بنية التقاليد ووظائفها يمكننا أن نميز فيها ثلاثة عمليات أو فعاليات وهي :

إنها عملية توسط ودمج ثقافي في سياق شروط الوسط المتحولة. عملية حضور مستمر لتراث جماعة أو مجتمع عبر العصور. علاقة بين المطلق التراثي والتجربة الاجتماعية. ويتناول بودون Boudon مفهوم التقليد في معجمه النقدي بالتحليل حيث يقول في هذا الصدد معرفاً بالمفهوم: "في كل مرة يجري التمسك بطريقة للحياة أو للعمل أو للتفكير، بحجة أنه "هكذا تم التصرف دوماً" يمكننا الكلام على التقليد. وقد نظر

فلاسفة الأنوار إلى التقليد بوصفه الطاعة العمياء لمجموعة من الأحكام الغامضة والمتباينة أو المناقضة صراحة الطبيعة، والتي لا تملك شيئا سوى كونها آتية من العصور الغابرة^(١).

وباختصار يمكن القول بأن للتقاليد هي أفكار عصر سابق، هي تعبير عن الأمس" وهي الأفكار والقيم والمعايير والمؤسسات ونماذج السلوك القديمة المرتبطة بالماضي، (...) التي تتميز بقدر من الثبات النسبي من جهة، كما يفترض أنه تم نقلها من جيل إلى جيل مما يعكس تقديرا واحتراما لها قد يصل إلى حد التقديس من جهة أخرى"^(٢).

وللتقاليد تتأسس على معطيات الأساطير والقراية والحكايات والأسرار الخاصة بكل جماعة ثقافية إنسانية. وقد تعمل التقاليد على تحقيق التكامل بين القيم الأسطورية القديمة مع القيم الجديدة. فالتبادل القديم الذي كان يتم بالسلع تخطى عن مكانه لنظام التبادل النقدي. ومع ذلك فإن التبادل القديم السلعي بقي يمارس دوره وبصورة محدودة في كثير من الثقافات المعاصرة. وهذا يعني أن المحافظة على التقاليد القديمة كما هي في وضعيتها التاريخية القديمة ليست فعلا ضروريا للحضارة الإنسانية. وعلى خلاف ذلك فالشعوب البدائية تعطي للتقاليد

(١) ر. بوربون وف. بوزيلو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ص ١٩٦.

(٢) عبد الغفار رشاد، التقليدية والحداثة في التجربة اليابانية، مؤسسة البحوث

العربية، بيروت، ١٩٨٤ ص ٢٥.

الدينية نورا كبيرا في حياة الجماعة. ولذا فإن هذه القيم تقاوم إكراهات الوسط الطبيعي وتحافظ على وجودها بدرجة عالية من اليقظة والاهتمام.

فالتقاليد ليست مجرد توسط أو دمج ثقافي فحسب فهي بوظيفتها التحويلية هذه تمكن الجماعة من تجديد ذاتها ونقلها من حالتها التي كانت عليها إلى الحالة التي تتمثل فيما يجب أن يكون. والتقاليد لا تتحدد بالاتصالات الشفوية فحسب يمكنها أن تقوم على أساس إيداعي يتمثل في قدرة الجماعة على إيداع معاني رمزية أسطورية عبر الممارسات الحياتية اليومية لأفراد الجماعة. وبالتالي فإن هذه لممارسات لا تأخذ طابعا آليا بل تعبر عن حالة توافق بين المنتج والذي يعاد إنتاجه وإيداعه.

بين مفهومي التقليد والتخلف:

يجب علينا أن نفصل في التداخل القائم بين مفهومي التقليد والتخلف. فكثير من الباحثين يأخذون مفهوم التقليد بمضامين أيديولوجية قوامها أن صفة التقليد ترمز إلى التخلف بمختلف مضامينه ومعانيه. وعلى خلاف هذه الرؤية يمكن القول بأن التقليد لايعني تخلفا بالضرورة بل يشير إلى مجموعة من السمات والخصائص السوسولوجية المحددة. ومن هذا المنطلق يمكن القول بأن هذه الكلمة "التقليد" تتطوي على مضمون نسبي جدا.

ند أصبحت السمات والخصائص التي عرف بها عصر التنوير في أوروبا في حكم التقاليد وهذه التقاليد كانت ترمز وما زالت إلى أهم مرحلة حضارية في تاريخ أوروبا. وهذا هو الحال فيما يتعلق بمرحلة الحضارة العربية الإسلامية في القرون الوسطى ولا سيما فيما بين القرنين التاسع والحادي عشر الميلاديين. وهو عصر ازدهار العقل والفلسفة والمعارف العلمية.

وعلى هذا الأساس فإن مفهوم التخلف يأخذ مساره بعيدا عن مفهوم التقليد. فالتخلف حالة اجتماعية ووضعية تاريخية تأخذ سمات سوسولوجية محددة قوامها في الأصل الحالة التي لا يستطيع فيها مجتمع أن يواكب روح العصر فيما يتعلق بأنماط الحياة والوجود. وفي هذا يمكن لنا القول بأن حالة المجتمعات العربية المعاصرة متخلفة حتى بالقياس إلى العصر العباسي في القرنين التاسع والعاشر وذلك على الرغم من مظاهر الحضارة السائدة في القرن العشرين.

فالعرب في القرون الأولى للهجرة كانوا يشكلون حالة حضارية بكل المعايير العقلية والإنسانية ولا سيما بالنسبة لعصرهم. أما اليوم فإنهم يمثلون حالة تخلف حضاري وهذا يعني أن الروح الحضارية القديمة تسجل غيابها اليوم بكل المقاييس ومن هذا المنطلق لا يمكن القول بأن القرون الأولى للهجر

كانت متخلفة بل كانت متقدمة في عهدها بينما نستطيع القول بأن العرب يعيشون حالة تخلف شاملة في القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين.

فالتقاليد لا تتناقض مع العقلانية، والتقليد لا يعني في كل الأحوال حالة تخلف. أما التخلف فهو الحالة التي تشير إلى اتساع المسافة الفاصلة بين العقلانية وأنماط الوجود، أو هي الحالة التي يعتمد فيها المجتمع أنماط إنتاج قديمة مع إمكانية توظيف إمكانيات إنتاج حديثة: مثل استخدام أنظمة إنتاج زراعية قديمة مع وجود إمكانيات أفضل. ويتأسس على هذا أن درجة العقلانية هي المؤشر الأساسي لحالة التخلف والتخضر. وهذا يعني أيضا تباينا بين مفهومي التحديث والتخلف. فالتحديث لا يعني بالضرورة حضارة أو تقدما. فالتحديث يدل على مظاهر الحضارة فإذا كنت استخدم تقنيات حديثة اليوم فهذا لا يعني بالضرورة أنني عقلائي وحضاري. فكثير من الخبراء والمختصين وأغلب الناس أيضا يستخدمون منجزات الحضارة من هواتف وتلفزيون وكمبيوتر ولكن لا يعني هذا بالضرورة أنهم على درجة عالية من العقلنة التي تشير إلى حالة داخلية متطورة في النظر إلى الكون والوجود والحياة. وهذا يعني أن شخصا يعيش اليوم في هذا العصر قد لا يكون على درجة من التثوير

التي توازي حالة شخص عاش في العهد الإغريقي المتطور وتأثر بالفلسفة والفكر الإغريقي. وهذا يعني أيضا بأن الناس الذين يعيشون في هذا العصر ليسوا أكثر تنويرا وعقلانية من هؤلاء الذين عاصروا المعتزلة والأشاعرة أو إخوان الصفا، هؤلاء الذين كانوا يجادلون ويفهمون طبيعة الخلافات الفلسفية في عصرهم. ومع ذلك نقول ما كان سائدا في عصر الإغريق أو عصر المعتزلة يصبح الآن جزءا من التراث والتقاليد ولكنه ليس جزءا من التخلف الذي نعيشه في هذا العصر.

ويتأسس على ما عرضناه أن التخلف حالة من الوجود التي تتناقض مع درجة العقلانية التي حققها المجتمع الإنساني في مرحلة من مراحل تطوره. وبالضرورة فإن المجتمع العربي المعاصر يعيش حالة تخلف عصري شامل لأنه لم يستطع أن يواكب مستوى تطور العصر الحالي بمستوياته العلمية والمعرفية. فالجهل واللاعقلانية وغياب المعرفة العلمية وهيمنة الخرافة والرواسب الأسطورية واعتماد أساليب إنتاج بقدة وقديمة هي مؤشرات التخلف. أما التقليد فهو التراث الذي ما زال حيا بمعطياته الروحية والإنسانية. وهذا يعني أن التقاليد قد تكون في أصل التخلف إذا كانت تعبر عن حالة تخلف أو متخلفة بجوهرها. وقد تكون في أصل التقدم إذا كانت عقلانية وحضارية في زمنها وعصرها.

وعلى هذا الأساس فإن تقاليدنا العربية تحمل في مضامينها مؤشرات حضارية ومؤشرات للتخلف. وكلما كانت هذه التقاليد عقلانية كانت حضارية وهي متخلفة إذا كانت مناهضة للعقل والعقلانية. وعلى هذا الأساس يجب التمييز بين التقليد وبين التخلف، فأحدهما لا يطابق الآخر بالضرورة، فهناك تقليد متخلف وهناك تقليد يومض بالعقلانية: استخدام الرعي في العصور القديمة حالة عقلانية أما استخدامه في العصر الحالي حالة من حالات التخلف.

ومع أهمية هذا التمييز فإن أغلب المفكرين العرب يستخدمون أوصاف التقليد بمعنى التخلف، وهم يصيبون عين الحقيقة، لأن تقاليدنا التي تعود إلى ألف سنة ماضية، هي تقاليد لم تشهد تواسلا في وميض العقل والمعرفة العلمية، منذ اللحظة التي توقف فيها نضح العقل، وعطاء الاختلاف، ووهج المعرفة الفلسفية، أي في حدود القرن الثالث عشر وما يليه. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل تتسم العقلية العربية بالطابع التقليدي أم أنها تشكل حالة حدائية تواكب مفهوم التخلف والتقليد في الفكر العربي: التخلف يساوي التقليد، والتقليد يساوي التخلف وذلك العصر وما يقتضيه من روح عقلانية؟ وهنا يتوجب علينا أن نأخذ بعين الاعتبار توافق في مختلف المستويات الاجتماعية والاقتصادية. ومن أجل الإجابة عن هذا السؤال يمكن لنا أن

نستند إلى آراء نخبة من المفكرين العرب الذي شغلوا بدراسة هذه القضية.

المجتمعات التقليدية :

غالبا ما ينظر الباحثون إلى "المجتمعات التقليدية" بوصفها مجتمعات شفوية قلما تعتمد التدوين والكتابة بصورة عامة، في حين ينظر إلى المجتمعات الحديثة، بوصفها المجتمعات التي قطعت أشواطاً واسعة في ميدان الكتابة والاتصال الجماهيري والمعلوماتية^(١).

في للمجتمعات القديمة للتقليدية لا تتشكل الجماعة على أساس الوعي الواضح العقلاني بأهمية التضامن الاجتماعي، بل تتكون هذه الجماعات بصورة عفوية على أساس علاقات روحية أسطورية رمزية تؤدي إلى تماسك الجماعة وتفاعلها في دائرتي الزمان والمكان على أساس علاقات قسسية. فالاختلاف الممكن بين الجماعات التقليدية والجماعات الحديثة ليس في اختلاف الفاعلين أو الناس بل يقوم هذا التباين على أساس التباين في اللطوس والعادات والتقاليد التي تحدد لكل فرد دوره ومكانه في إطار الحياة الاجتماعية.

(١) ريجوردون و ف. بوريلو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ط ١٩٨٦، ١، ص ١٩٤.

ففي الجماعات التقليدية نجد روحا واحدة تأخذ مكنها في داخل كل فرد وتنظم له العلاقة بينه وبين الطبيعة والآلهة والمجتمع.

يميز فريدمان Gerorges friedmann بين المجتمعات التقليدية والمجتمعات الحديثة وفقا لدالة العلاقة مع الطبيعة. فالإنسان الريفى يعيش في أحضان الطبيعة وفي علاقة مباشرة مع مكوناتها. وهو في إطار علاقته هذه يتشبع بأليات فعلها ومنهج حركتها وإيقاعات وجودها، ولذلك فهو يتكيف مع متطلبات ومقتضيات وتحديات الطبيعة الفيزيائية.

وعلى خلاف ذلك فإن الإنسان في المدينة التي تغمرها الحداثة يفصل عن الطبيعة بشبكة معقدة من الآلات والأنظمة التقنية المعقدة والمعارف المتطورة. والإنسان هنا في هذه الحالة لا يخضع لضرورات الطبيعة وهو في هذه الوضعية يحاول أن يتكيف وفقا لمقتضى حاجاته ورغباته وطموحاته. وهو من هذا الموقع يسيطر على الطبيعة ويوظفها لخدمة غاياته وأغراضه. ويطلق فريدمان على هذا الوسط التقني بالوسط الجديد، وذلك لأن ظهور هذا النمط ما يزال حديثا جدا في تاريخ الإنسانية وهو ناجم عن الثورة الصناعية عبر التحولات التي اتجهت من العمل اليدوي إلى العمل الآلي واكتشاف المواد الأولية الجديدة فالمجتمع التقني يختلف عن التقليدي بأنه سبب ونتيجة في آن واحد.

يشار إلى المجتمعات التقليدية على أنها " تلك المجموعات البشرية التي تحكمها أنساق متماثلة من القيم الثابتة والتي تستند في تصوراتها عن نفسها وعن غيرها إلى مرجعيات عقائدية أو عرفية ضيقة، وهي المجتمعات التي تتحكم بها روابط عشائرية أو مذهبية والتي تفلح في صوغ تصورات شاملة عن نفسها وعن الآخر فلجأت إلى الماضي في نوع من الانكفاء الذي تفسره تمسكا بالأصالة. وهي المجتمعات الأبوية التي يتصاعد فيها نور الأب الرمزي في الأسرة (...). مجتمعات تخشى التغيير في بنيتها الاجتماعية وتعتبره تهديدا لقيمها الخاصة، فالحذر قائم تجاه كل تحديث"^(١).

" إنها مجتمعات تأثيمية تؤثم أفرادها عندما يقلمون أفكارا جديدة ويتطلعون إلى تصورات مغايرة، ويسعون إلى حقوق كاملة، فكل جديد هو نوع من الإثم، وهي المجتمعات المعتصمة بهوية ثقافية ثابتة تتاهض التغيير والتحول، وأخيرا هي المجتمعات التي لاذت بتفسير ضيق ومغلق للنصوص الدينية وصارت مع الزمن خاضعة لمقولات ذلك التفسير أكثر من خضوعها للقيمة الثقافية والأخلاقية والروحية الدينية الأصيلة وبالإجمال، هي المجتمعات التي لم تتمكن بعد من التمييز بين الظاهرة الدينية السماوية من جهة، وللشروح

(١) عبد الله إبراهيم، المجتمعات التقليدية في عالم متغير، قضايا إسلامية

معاصرة، العدد ١٩، ٢٠٠٢، صص ١٦٤-١٨٣، ص ١٦٤.

والتفسيرات والتأويلات الأرضية التي دارت حولها، من جهة ثانية، فتوهمت بأن تلك الشروح والتفسيرات والتأويلات هي الدين عينه فصارت تفكر وتتصرف في ضوءها، وهي تختلف باختلاف المذاهب والطوائف والأعراق والبلدان والثقافات والأزمان^(١).

تحليل هذا النص يبين لنا خصائص المجتمعات التقليدية وهي:

١- المجتمعات التقليدية هي تلك المجموعات البشرية التي تحكمها أنساق متجانسة من القيم الثابتة.

٢- تستند هذه المجتمعات في تصوراتها عن نفسها وعن غيرها إلى مرجعيات عقائدية أو طائفية أو عرقية ضيقة.

٣- تتحكم فيها روابط عشائرية أو مذهبية قبلية ضيقة.

٤- لم تفلح هذه المجتمعات في صوغ تصورات شاملة عن نفسها وعن الآخر فلجأت إلى الماضي في نوع من الانكفاء الذي تقسره تمسكا بالأصالة.

٥- مجتمعات الأبوية يتصاعد فيها دور الأب الرمزي في الأسرة.

٦- مجتمعات تخشى التغيير في بنيتها الاجتماعية وتعتبره تهديدا لقيمها الخاصة، فالحذر قائم تجاه كل تحديث. فكل تجديد بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار.

(١) عبد الله إبراهيم، المجتمعات التقليدية في عالم متغير، المرجع السابق، ص ١٦٥.

٧- مجتمعات تأثيمية تؤتم أفرادها عندما يقدمون أفكارا جديدة ويتطلعون إلى تصورات مغايرة، ويسعون إلى حقوق كاملة، فكل جديد هو نوع من الإنم.

٨- مجتمعات معتصمة بهوية ثقافية ثابتة تناهض التغيير والتحول. إنها هذه المجتمعات التي تعيش في أنفاق معتمة يكون فيها شعاع الشمس مؤلما والرياح النقية مصدر إزعاج والخروج إلى العالم مغامرة غير مأمونة العواقب.

٩- مجتمعات تعتمد تفسيرا ضيقا ومغلقا للنصوص الدينية وصارت مع الزمن خاضعة لمقولات ذلك التفسير أكثر من خضوعها للقيمة الثقافية والأخلاقية والروحية الدينية الأصيلة وبالإجمال.

١٠- هي المجتمعات التي لم تتمكن بعد من التمييز بين الظاهرة الدينية السماوية من جهة، والشروح والتفسيرات والتأويلات الأرضية التي دارت حولها، من جهة ثانية، فتوهمت بأن تلك الشروح والتفسيرات والتأويلات هي الدين عينه فصارت تفكر وتتصرف في ضوءها، وهي تختلف باختلاف المذاهب والطوائف والأعراق والبلدان والثقافات والأزمان^(١).

" أما المجتمعات الحديثة فهي تلك المجتمعات التي تتميز بحركة متواترة من النشاط العقلي والعلمي حيث تمكنت هذه المجتمعات من

(١) عبد الله إبراهيم، المجتمعات التقليدية في عالم متغير، المرجع السابق، صص

تحديث تكويناتها الاجتماعية والثقافية تأسيسا على تصورات متجددة فتحررت من عبء الماضي وتمثلت روحه ولكنها لم تقع في أسره وإنما أدرجته في تفاصيل حياتها، وانفتحت على المستقبل في حركة ناشطة وتعاقبت على صور واضحة حول مفاهيم للحقوق والواجبات والحريات والمشاركة الجماعية في كل شيء^(١).

وتحيا المجتمعات التقليدية المعاصرة ازواجية ثقافية وعقلية ذات طابع مركزي. وتتوزع هذه الازواجية في شطرين مركزين للحياة الاجتماعية، حيث تعيش هذه المجتمعات على إيقاعات الحدائث الغربية ولا سيما فيما يتعلق بأنماط الحياة الاستهلاكية والوظيفية، وهي في الوقت نفسه تعيش في أنفاق مظلمة من الماضي البعيد الذي يتناثر على نحو شمولي مع معطيات الحدائث والحاضر. إنها مجتمعات تعيش زمنين مفارقين في آن واحد: زمن الحدائث وزمن القدامى. وبعبارة أخرى تعيش الحاضر استهلاكيا، وتعيش الماضي بأنماطه القيمة، إنها تعيش في العصر الوسيط وفي العصر الحديث في آن واحد. هذه الازواجية الكبرى تضع هذه المجتمعات في مواجهة إشكالية تاريخية موجعة تفرض نفسها في مختلف تجليات الوجود الاجتماعي والثقافي. وباختصار يمكن القول أن نقطة الفصل بين مجتمعين أحدهما تقليدي والآخر حديث أو حدائثي إذا جاز التعبير هو الموقف من

(١) عبد الله إبراهيم، المجتمعات التقليدية في عالم متغير، المرجع السابق، ص

الزمن. فالمجتمعات الحديثة تعيش هاجس المستقبل بالدرجة الأولى فهي تنظر إلى المستقبل وتنظم أسباب وجودها للزمن القادم. أما المجتمعات التقليدية فهي هذه التي تعيش هاجس الماضي ماضي الآباء والأجداد وتراث الأجيال السابقة، وتحاول أن تحافظ على أنماط الحياة التي درج عليها الناس جيلا بعد جيل. وعلى أساس هذا الموقف من الزمن يمكن تصنيف الناس والمجتمعات الإنسانية على أساس تقليدي أو حديثي.

وهناك معايير أخرى للتصنيف تعتمد على طبيعة البنى الفكرية والذهنية. ومن أجل التمييز بين المجتمعات التقليدية وبين هذه التي تأخذ طابعا حديثا يمكن لنا أن ندرس الخصائص الذهنية للمجتمعات التقليدية والحديثة. وباختصار يعرف المجتمع التقليدي بمجموعة من الخصائص التي ينفرد به عن المجتمع التكنولوجي الحديث، فالمجتمع التقليدي يعرف باقتصاده البسيط عادة مثل الرعي والزراعة، ويكون هذا الاقتصاد قائما على مبدأ الكفاية، وتسوده في الغالب علاقات تقليدية تحكمها علاقات قبلية نموية إلى حد كبير، كما هو الحال في أغلب المجتمعات الزراعية في الوطن العربي على سبيل المثال.

وباختصار يمكن القول بأن "التقليد هو الأفكار والقيم والمعايير والمؤسسات ونماذج السلوك القديمة المرتبطة بالماضي، (...)" التي تتميز بقدر من الثبات النسبي من جهة، كما يفترض أنه تم نقلها من

جيل إلى جيل مما يعكس تقديرا واحتراما لها قد يصل إلى حد التقديس من جهة أخرى" (١).

ويمكن لنا في هذا الخصوص استعراض الجدولين التاليين للمقارنة بين مظاهر المجتمع التقليدي والمجتمع الحديث.

| جدول مقارنة بين المجتمع التقليدي والمجتمع الحديث | | |
|--|--|----------------------|
| المجتمع الحديث | المجتمع التقليدي | القطاعات |
| الآلات متقدمة اختراعات متقدمة | أدوات يدوية اختراعات محدودة | التكنولوجيا |
| إنتاج موسع التبادل النقدي تقسيم عمل متطور الإسنان الاقتصادي مبدأ اللذة روح المبادرة | اقتصاد معاشي اقتصاد طبيعي تقسيم عمل محدود اقتصاد غير متميز مبدأ الكفاف | الاقتصاد |
| لشكال مجردة للملكية (ملكية أسهم) مصانع، معامل، شركات مجهولة الاسم. | لشكال عينية للملكية ملكيات زراعية و عقلية. | الملكية |
| مجتمع طبقي ديمقراطية سياسية تضالول دور المؤسسات التقليدية | تنظيم تراتبي و فئوي شديدين هيئة لمؤسسات دينية و عقلية | التنظيم الاجتماعي |

(١) عبد الغفار رشاد، التقليدية والحداثة في التجربة اليابانية، مؤسسة البحوث العربية، بيروت، ١٩٨٤، ص ٢٥.

| | | |
|--|-------------|-----------------------|
| مكتسبة عن طريق الاستحقاق | متوارثة | المكتبة الاجتماعية |
| عقلة نووية أو ثقافية | أبوية ممتدة | العقلة |
| ترجع سيرورة الفصل بين المقدس والدنوي ^(١) . | تأثير حاسم | الدين |

ويميز هشام شرابي بين المجتمع التقليدي البطريركي والمجتمع
الحداثي وفقا لتباين الوضعية الخاصة بعدد من المقولات وذلك على
النحو التالي:

| | | |
|--|-------------|-------------------|
| النظم البطريركي (التقليدي) | الحداثة | المقولة |
| الاعتقاد والأسطورة | العقل | المعرفة |
| دينية تعميمة | علمية نقدية | الحقيقة |
| بياتية خطيئة | تحليلية | اللغة |
| سلطوي / بيروقراطي. | ديمقراطي | النظم |
| العقلة والقبيلة والطغفة ^(٢) . | الطبقة | التركيب الاجتماعي |

معايير العقلية التقليدية :

تتسم العقلية التقليدية بالنظرة الأحادية الجامدة إلى الوجود فالحقيقة
خيار بين خيارين: حق وباطل، خير وشر، عدل وظلم وهي لا تقبل

(١) Robert Laffont, Encyclopedie de sociologie, Grammont, Paris, 1976.

(٢) محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي، الحداثة، مرجع السابق، ص ٩١.

فكرة التعدد والتنوع والتناقض في بنية الكون فالوجود يرتدي لونا واحدا وحقيقة لا تقبل الانقسام والتجزئة^(١).

فالسماة التقليدية للثقافة العربية تتمثل في كينونة مجتمع إيماني إخواني (...). يتحدد برابطة النسب والعصبة ومن ثم فإنه لمن المستحيل عمليا أن نعترف بالإنسان الحر المتخلص من حتميات النسب والانتماء العصبوي. فالإنسان الفرد الحر في مجتمعنا مثار للريبة، وإن أفرط في استقلاله أو أبدى شكا أو خروجا فإن إخوانه يبنونه، فيصبح شادا أو خائنا، مرتدا أو كافرا، ملحدا أو زنديقا، رجعيا أو عميلا، محكوما عليه بالجحيم الأبدي، ومن واجب السلطة المقدس أن تقضي عليه لأنه خرق المحتوم والمكتوب^(٢).

فالثقافة التقليدية تنرس في وعي أفرادها قيم الخضوع للأمر الواقع، وتعزز لديهم الروح التقليدية القدرية التي تتمثل في القبول بما هو قائم، وعي بالتالي تجريد الفرد من روح المبادرة، ونقل لديه الإحساس بالمسؤولية، وبالتالي فإنها تضيي الطابع القنسي على أغلب جوانب الحياة والتفكير، وتؤكد على الاتجاهات الماضوية بأخطر مضامينها، كما تسعى إلى تعزيز الأبوية وتعييب الروح النقدية.

(١) انظر، عياض بن عاشور، الضمير والتشريع: العقلية المدنية والحقوق

الحديثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٦٨، ص ١٨.

(٢) عياض ابن عاشور، الضمير والتشريع، المرجع السابق، ص ١٧ - ١٨.

تقوم العقلية التقليدية على الإيمان بوجود إرادة كلية صادرة عن قوى كونية خارقة وأن هذه الإرادة تحكم إرادتنا بصورة كلية أو جزئية. ويترتب على هذه الفكرة غياب الإرادة الإنسانية وتنني مستوى حضورها بصورة جزئية أو كلية. فالإرادة الإنسانية وفقا لهذا التصور ليس إرادة مبدعة أو حرة إنها حبيسة إرادات عليا ورهينة قوى كونية طبيعية متعالية تحدد لها مسارها واتجاهاتها^(١).

ومن هنا يمكن القول أن الحياة التقليدية هي فعالية إنسانية قوامها إنتاج وإعادة إنتاج مظاهر الحياة التي نشنتها الأحيال السابقة والمحافظة على هذه المظاهر بما تنطوي عليه من قيم أعراف وتقاليد وعادات سلوكية. ولذلك فإن عنصر التجديد يسجل غيابه إلى حد كبير في نمط الحياة التقليدية، والتغير يكون عميا إلى حد كبير. وهذا يعني أن الحياة التقليدية تتجسد في مظاهر وجود ستاتيكية ساكنة تناهض محاولات الإبداع والتغيير على مبدأ كل تجديد بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار. وهذه المجتمعات التقليدية غالبا ما تتجسد في مجتمعات القبيلة والريف والبادية والأحياء الشعبية القديمة في المدن.

أما الحياة الحديثة فهي هذه التي تعتمد مبدأ التجديد الدائم وروح والإبداع المستمر نحو كيان وجودي حضاري دائم النمو والاستمرار. ومثالها مجتمع المدينة الذي يعتمد في حركته على التجارة والصناعة والإبداع الفكري والإنساني بمختلف اتجاهاته وتياراته.

(١) عياض ابن عاشور، الضمير والتشريع، المرحم السابق، ص ١٦.

وبالطبع فإن مفهوم الحدائثة والتقليد مفهومان نسبيان وهذا يعني قد يوصف مجتمع بكامله على أنه تقليدي كما توصف المجتمعات العربية الإسلامية على سبيل المثال، وهذا لا يعني غياب أنماط الحياة الحديثة بالمطلق. وكذلك غالبا ما نجد أنماط حياة تقليدية في مجتمعات حديثة جدا بالمعايير الحضارية مثل باريس ونيويورك ولندن وغيرها من المدن حيث تتواجد أنماط حياة تقليدية محافظة تقاوم التغيير وحركة التجديد المستمرة.

فالتقليد، بصورتها العامة الإيجابية، خيوط الأزمنة القديمة التي ما زالت قائمة وحاضرة في الوعي. وهي في صورتها السلبية منظومة من الخرافات والعواطف والحكايات والأوهام التي تسيطر على مشاعر أناس حرموا من ضياء العقل وأنواره. والتقليد هو الأفكار والقيم والمعايير والمؤسسات ونماذج السلوك القديمة المرتبطة بالماضي، (...) التي تتميز بقدر من الثبات النسبي من جهة، كما يفترض أنه تم نقلها من جيل إلى جيل مما يعكس تقديرا واحتراما لها قد يصل إلى حد التقديس من جهة أخرى^(١). ومن أجل تحديد خصائص العقلية التقليدية والعقلية الحديثة يمكن أن نعتمد منظومة من المعايير والإشكاليات وأهمها:

(١) عبد الغفار رشاد، التقليدية والحدائثة في التجربة اليابانية، مؤسسة البحوث العربية، بيروت، ١٩٨٤، ص ٢٥.

١- معيار المحافظة والتجديد:

في المجتمعات التقليدية يتجلى دائما الموقف المجافي للتغيير والابتكار، حيث ينظر إلى كل محاولة للتغيير على أنها تهديد اجتماعي، وهنا يمكن لنا أن نلامس الروح التقليدية للعلاقة الذهنية مع الأشياء. وهذا يعني أن المحافظة Conservatisme هي سمة أصيلة في البنية العقلية المحافظة. والمحافظة هنا تضمن لهذه المجتمعات حماية ذاتية ضد كل ما يهدد الطابع التقليدي لوجودها كما أن هذه المحافظة تعد أساسا ذهنيا في عملية تكيف هذه المجتمعات.

فالتغيير والتجديد Renouvellement حقيقة تتأصل في عمق العقلية الحديثة أما الثبات فهو قانون جوهري في السجل الداخلي للعقلية التقليدية. وهذا يعني أنه إذا كان التغيير من طبيعة الأشياء في جوهر العقل الحديث فإن الثبات في أصل الوجود يتبدى حقيقة لا تقبل الجدل في العقل التقليدي.

ومن هذا المنطلق يمكن التمييز بين الثقافة التقليدية، والثقافة الحديثة وفقا لمبدأ المرونة والتصلب فهناك:

١- ثقافات دينامية حديثة تتميز بقدرة عناصرها على الحركة والتوالد والانتشار خارج إطارها الجغرافي، وقدرتها على الإنعاش والتحدي وتلبية حاجات الأفراد.

٢- ثقافات تقليدية: وهي ثقافات جامدة وذلك لانعدام الروابط الوظيفية بين وحداتها وعناصرها، فالى جانب حرية المرأة توجد عناصر عبوديتها والى جانب القانون يوجد للتأثر. والثقافة التقليدية تمجد الماضي وتحقّر الحاضر وتخوف من المستقبل^(١).

٢- معيار التفكير السحري:

يبين التحليل البنيوي للأساطير والذي أجراه ديميزيل (G.Dumezil) وليفى ستروس (C.Levi.Strauss) أن الأساطير نتاج منظم لخيال جمعي وهي تعبير عن لاشعور جمعي يقدم دلالة ومعنى لعناصر الحياة المادية والنفسية الخاصة بجماعة ما. فالبنى المشتركة التي توجد تحت غطاء الأساطير الخاصة بمجتمع ما تتوافق مع النسيج الداخلي للذهنية الجمعية الخاصة بالجماعة.

هذا وتؤدي الأسطورة وظيفة اجتماعية في مختلف المجتمعات الإنسانية (مالينوفسكي Malinowski) فهي تعبر عن العقائد وترفع من شأنها وتحافظ على المبادئ الأخلاقية ثم تعززها. وهي تضمن فعالية المراسم الطقوسية وتزود الناس بالمبادئ العملية في مجرى حياتهم. باختصار تعمل الأسطورة على تعزيز التلاحم في إطار جماعة ما وذلك من خلال التأكيد على العناصر الثقافية الأساسية للهوية. ومن

(١) عز الدين نياب، الشخصية والثقافة: محاولة لفهم دور الفرد في النهضة العربية المعاصرة، شؤون عربية، عدد٤، حزيران/يونيو، ١٩٨١، (صص ١٢٥-١٣٨)، ص١٣٦.

هويتها وأن تدفع أعضائها للمساهمة في المشاركة في بناء الذهنية
اللاشعورية.

يضج العقل البدائي والتقليدي أيضا بمظاهر التفكير الأسطوري
La pensée Mythique. فالثقافة التقليدية متسبعة بمضامين الأساطير
القديمية وهي بالنالي تأخذ طابعا أسطوريا في حركتها وهيئتها. وما
نعنيه بالأسطوري هنا هو منظومة المفاهيم والتصورات التي تؤسس
على أصول غير منطقية. ومن هذا المنطلق نجد أن أغلب
المجتمعات، التي يقال عنها مجتمعات تقليدية أو أحيانا بدائية أو
قديمية، تمتلك أسطورة الأصل التي تؤسس للتنظيم الاجتماعي القائم
وتضفي الشرعية على المؤسسات السياسية السائدة.

ومع أهمية التقارب بين التفكير الأسطوري والتفكير الخرافي إلا
أنه يجب التمييز بينهما وهذا التمييز نجده جليا عند فؤاد زكريا
فالتفكير الأسطوري كما يقول "يعبر عن منهجية الشعوب البدائية في
التفكير وفي تفسير الكون بمعنى أن الأسطورة كانت تلعب دور
المعرفة العلمية في هذه المجتمعات التي لم تشهد ولادة العلم. أما
التفكير الخرافي فهو التفكير الذي يقوم على إنكار العلم ورفض
مناهجه، والأسطورة غالبا ما تكون تفسيراً متكاملًا للوجود على حين
أن الخرافة تتعلق بجزئية تتعلق بظاهرة أو حادثة واحدة^(١).

(١) فؤاد زكريا، التفكير العلمي، دار مصر للطباعة، القاهرة، ١٩٩٢ ص ٥٧.

وفي هذا الصدد يرى ليفي ستروس أن الأساطير Mythes تأخذ مكان العلوم في المجتمعات البدائية والتقليدية إلى حد ما^(١) وعلى خلاف ذلك فإنه يغلب على المجتمعات الحديثة في حياتها وفي منظوماتها الفكرية أنها تعتمد معطيات العلم والحقائق العلمية بدرجة واسعة جدا. فالحقيقة هي هذه التي تقوم على أسس عقلية وعلمية وبالدرجة الأولى ولما توجد أفكار ذات طابع سحري أو أسطوري في هذه المجتمعات.

وفي هذا السياق يعرف إبراهيم بدران الخرافة بوصفها "علم لما قبل تاريخ العلم فهي الإرهاسات الأولى لتفسير الوجود و تفسير أحداثه"^(٢). ويرى أن العلاقة بين الخرافة و الحضارة علاقة عكسية وهي أكثر انتشارا في المجتمعات المتخلفة - ومنها المجتمع العربي - أو أكثر انتشارا في الطبقات الصغيرة و الأقل ثقافة. وفي معرض التمييز بين الخرافة والعلم يعرف العلم بوصفه "ظاهرة إنسانية وهو موضوع و حصيلة الذهن البشري لتفسير الوجود و رصد حقائقه و هو نشاط ذهني مدعوم بالخبرة و التجربة و الممارسة و مستند إلى

(١) Lucien Léve Bruhl. La Mentalité Primitive, Paris, Alcan, 1922, P 104.

(٢) إبراهيم بدران، حول العقلية العربية، من مركز دراسات الوحدة العربية، الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظّمته الجامعة الأردنية، بيروت، ١٩٨٧ (ص ٢٩١ - ٣٠٦)، ص ٣٠٣.

حقائق طبيعية قائمة فعلا^(١). فالعلم جبليّة متنامية بين الحقيقة كما هي كائنة في الوجود، وبين إدراك الإنسان لهذه الحقيقة و إحاطته بها وقدرته للتعبير عنها^(٢).

يقال عادة أن العلم يحرر العالم من أوهامه وهذا يعني أنه يستبدل بالتفسيرات العلمية التفسيرات الخرافية والأسطورية. وهو ينتقل بهذه المعارف من صورتها الذاتية إلى صورتها الموضوعية اعتمادا على التجربة والمعرفة العملية. وهذا ما يطلق عليه ماكس ووبر Max Weber العقلانية Rationality. والعقلانية تقوم على مبدأ أن الأشياء تجد تفسيرها في ذاتها وليس في قوى خارقة عنها مهما يكن أمر هذه القوى، سواء أكانت أساطيرا أو سحرا أو أرواحا أو آلهة. والحقيقة هي حقيقة ليس لأنها اكتشفت بل لأنها قابلة للتفسير منطقيا وتجريبيا. وفي المستوى العملي فإن العقلانية تدفع بإمكانية البحث إلى الأمام وبصورة مستمرة عن أدوات جديدة أكثر موضوعية وفاعلية لتحقيق أهداف محددة وقابلة للتحقق. هذا الوضوح في الاتجاه العقلي والتطبيقي للعقلانية كان في أصل الثورة الصناعية والتقدم الحضاري الشامل.

(١) إبراهيم بدران، حول العقلية العربية، المرجع السابق، ص ٣٠٤.

(٢) إبراهيم بدران، حول العقلية العربية، للمرجع السابق، ص ٣٠٤.

وفي سياق هذه للتصورات يسجل السحر حضوره المستمر وهو يمثل قدرة بعض الأفراد على توظيف قوى وطاقت غير مرئية توجد في أصل الأشياء. والسحر له هدف عملي يسعى إليه ويحققه وفي هذا الصدد يبين مالينوفسكي Malinowski حال أفراد التروبريانديس Trobriandais ولا سيما استخدمهم للسحر حيث يلاحظ أن التروبريانديس لا يوظفون السحر عندما يصطادون في البحيرات التي تفيض بالصيد بل يستخدمونه أثناء صيدهم في أعالي البحار حيث الخطر. فالخطر هنا يمارس للفعل الذي تقوم به الأسطورة في التفكير. وكلاهما السحر والأسطورة يؤكدان حضور المقدس. حضور المقدس والديوي في أن واحد وتكامل العلاقة الجوهرية بين الوجود الخفي والوجود المعلن لكيثونة الأشياء^(١). فالناس في المجتمعات البدائية وفق مثيرات ودوافع فوق طبيعية: الله الملائكة الأساطير للقوى الخفية. أما للمحضات والدوافع في المجتمعات الحديثة فتأخذ طابعا اجتماعيا.

ومن هذا المنطلق يؤكد مالينوفسكي الوظيفة الحيوية للسحر في المجتمعات البدائية. فالسحر هو استجابة الإنسان الذي يشعر بالقصور والضعف وقلة الحيلة في عالم لا يستطيع التحكم

B.Malinowski, Magic, science and religion, Gl.ENCO, the free presse. (١)

1948, p.14.

بظواهره أو السيطرة عليه. فالسحر يسجل حضوره الكلي عندما تضعف مقدرة الإنسان العقلية على إدراك أسباب الظواهر ونتائجها في الآن الواحد^(١). وفي المجتمعات البدائية والتقليدية غالبا يسجل الوعي العلمي غيابا كبيرا فيتترك مكانه لعقلية سحرية تميل إلى امتلاك الواقع على نحو سحري كاستجلاب الحظ والنجاح، أو إبعاد الخطر والشر. وهذا يعني أن التفكير السحري يمتلك وظيفة معرفية تعمل على سد الثغرات في المعرفة السببية لظواهر الطبيعة ولا سيما ما غمض عنها، ومن ثم تشكل هذه العقلية السحرية منطلقا لتفسير العلاقات القائمة بين الناس وتحديد منطوق الظواهر الاجتماعية وسببيتها. فالسحر في المجتمعات التقليدية هو ممارسة اجتماعية تهدف إلى تحقيق للرغبات ودرء المخاوف مصدر التهديد لأمن الإنسان في هذه المجتمعات إنها حيلة الإنسان العاجز في مواجهة التحديات الغادرة كما يرى مصطفى حجازي^(٢).

(١) Malinowski, myth in primitive psychology -London-kegan Paul -1926-

(٢) مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي: سيكولوجية الإنسان المقهور، معهد

٣- معيار المقدس والديوي :

يشرح دوركهايم في كتابه الأشكال الأولى للحياة الدينية^(١) كيف يمارس أعضاء المجتمع سيطرتهم على بعضهم بعضا عن طريق المعتقدات والطقوس الدينية، ويرى بأن السمة المميزة للدين هي تقسيم العالم إلى مملكتين متعارضتين جوهريا: تحتوي الأولى على كل ما هو مقدس والأخرى على كل ما هو مننس^(٢). ويبين دوركهايم في هذا السياق أن الأشياء المقدسة هي هذه التي تصان بالمحرمات. ولا ينحصر المقدس في الآلهة والأرواح ولكنه يمتد ليشمل كائنات جامدة: صخرة، نبع، حصاة، قطعة خشبية وباختصار يمكن لأي شيء أن يكون مقدسا. ويرى دوركهايم أيضا أن الإله هو تعبير رمزي عن المجتمع. وبفضل الفصل بين المقدس والمننس يمكن للإنسان أن يضع الأشياء في دائرتين: تشمل الدائرة الأولى (المننس) كل ما يمكن أن يخضع للتساؤل والمعالجة والتجربة، أما الدائرة الثانية (المقدس) فهي هذه التي تضم كل ما من شأنه أن يتعالى على التخمين والظنون والمعالجة. وبعبارة أخرى: المقدس هنا يأخذ هذا القطاع الذي لا يمكن للإنسان أن يبحثه أو يعالجه أو يلامسه

Emile Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le (١)
système totémique en Australie, Paris, P.U.F, 1960,

Regarde: A.R. Radcliffe - Brown: Structure et fonction dans la société (٢)
primitive, POINTS, Paris, 1968, pp230-260.

هو المجال الذي يعلو على الشك وعلى الطعن والنقد والتجريب، وهو المطلق القدسي الذي يعلو فوق التصورات والأوهام.

ومن الخصائص التي تعرف بها المجتمعات التقليدية هي حالة التواصل والتداخل بين الدنيوي profane والمقدس sacré. وفي هذا المجال يبين ميرسو إلياد Mircea Eliade أن البدائيين غالبا ما يعتمدون منهاجا في تفسير الظاهر يقوم على تفسير الأشياء الظاهرة بأشياء أخرى خفية، وذلك انطلاقا بأن ما يرى ويشاهد ليس إلا جزءا من العالم الكلي. وهذا النسق الخفي من الأشياء والأفعال هو المقدس الذي يضفي صورة الكمال على الأشياء المادية ويعطيه دلالة الحقيقية: إذ أنه لا يمكن للأشياء أن تفسر نفسها بنفسها بل إن الحقيقة هذه الأشياء تكمن في الأنساق المقدسة لوجودها، والأنساق المقدسة هنا هي مصدر هذه الأشياء وحقيقتها ومن هنا يفيض المجتمع التقليدي بطابعه الرمزي ويمور بمعناه الأسطوري. وهذا النسق القائم بين المقدس والدنيوي ينسحب على الحياة الجمعية. فالحياة الاجتماعية تتكيف أيضا مع أنساق قدسية غير منظورة وتفسر بها^(١).

ومن هذا المنطلق فإن توزع المجتمع إلى طبقات متباينة، وتوزيع المنازل، ودورة السنة، أو الحياة الإنسانية هي مظاهر تفسر عبر

(١) Mircea Eliade, Le sacré et le profane, Gallimard, collection (IDEA).

Paris, 1965.

القوى المقدسة. فعلى سبيل المثال: تكثر الاحتفالات في المجتمع التقليدي وهذه الاحتفالات تشكل مراحل في الدورة الزمنية للسنة وهذا يعني أن هذه الاحتفالات هي نوع من المشاركة بالأحداث غير المنظورة التي تتكرر في كل علم. وعلى هذا الأساس فإن إدراك الأفراد في المجتمع التقليدي لمجتمعهم والتفسيرات التي يقدمونها لأحداثه. تتكامل بالضرورة مع رؤية كونية تفسر الوجود الطبيعي والوجود الاجتماعي وتعيدهما إلى أصول قديمة عليا. وهنا يمكن لنا أن نفهم معنى الكونية Globalisme الشمولية التي تتسم بها العقلية التقليدية. ومع ضيق المجال الجغرافي لهذه المجتمعات فإنها وعبر رؤاها الأسطورية تجعل من نفسها مركز الكون والوجود.

لا يعني هذا أن المقدس يخنفي من المجتمعات التكنولوجية. فالدين والمقدس يستمران في الوجود، وأحيانا يلاحظ نهوضا للحياة والنشاطات الدينية والقدسية. ومع ذلك فإن العلاقة بين المقدس والدنوي تأخذ اتجاهين متكاملين في المجتمعات الحديثة: تمييز واضح ومنطور بين الدنوي والمقدس وذلك في مستوى الوعي كما في مستوى المؤسسات هذا من جهة. وفي مستوى العمل السياسي العقلي يأخذ هذا التمييز اتجاهه في صورة الفصل بين السلطات الدينية والسلطات الدنوية من جهة أخرى.

٤ - عقلية القطيع وإشكالية الفردية:

يعد مفهوم الفردية من أكثر المفاهيم إشكالا إذ يتضمن على نقائص بلا حدود وبأخذ طابعا أيديولوجيا^(١). وهذا يعني أنه يجب الاحتراز فيما يتعلق بمفهوم الفردية عندما يؤخذ على عواهنه، حيث يوظف هذا المفهوم في أغلب الأحيان توظيفا أخلاقيا سلبيا فيه تلميحات تبخيسية تحط من شأن الآخر الذي يوصف بالفردية ولا سيما في الثقافة العربية. وفي هذه الصورة السلبية للمفهوم يشار إلى صفة التسلط أو العزلة الاجتماعية وقد يشير إلى نزعة مضادة للجماعة معادية للتعاون مع الآخرين أو إلى الأثرة والأناية أو التسلط وإلى عدد آخر من الصفات السلبية التي تحيط باستخدامات هذا المفهوم.

تعني الفردية واقعا اجتماعيا وثقافيا يستطيع فيه الناس، بوصفهم أفرادا، اختيار طريقة حياتهم وسلوكهم وممارسة عقائدهم، مجتمع يضمن فيه النظام الاجتماعي والقضائي حماية حقوق الناس بوصفهم أفرادا غير مكرهين على التضحية أو التنازل عن شيء يعتقدون به^(٢).

Alain Laurent, Histoire de l'individualisme, Que sais-je, No 2712, (١)
P.U.F., Paris, 1993, P.3.

Charles Taylor, Les Malaises de la modernité, C.E.R.F., Paris, 1999, (٢)

وهنا يترتب علينا أن نميز بين الفردية والذاتية. فالفردية تعني أن يأخذ الإنسان موقفا معينا من قضية ما أو مجموعة قضايا وأن يكون الفرد بالضرورة واعيا بأبعاد موقفه. أما الذاتية فهي اللحظة التي يرى فيها الفرد أنه محور الوجود أو مركز الكون في مسار حياته الاجتماعية وأن يفهم الأشياء من خلال مصلحته الذاتية (١). وهذا يعني بالضرورة صورة من صور الأنانية. فالفردية هي شيء غير النزعة الذاتية أو الفردية التي تتضح بالأنانية والاستغراق في نرجسية لا حدود لها.

وفي هذا الصدد يجب التأكيد على أن مفهوم الفردية Individuality في صورته العلمية براء من كل هذه التوصيفات السلبية التي تعني الأنانية والذاتية والنرجسية. فالفردية مصطلح علمي يتضمن عناصر إيجابية مختلفة تماما عما ينسب إليه في الاستخدامات الجارية. فالفردية هي صورة الإنسان الذي يتميز عن الجماعة أو الآخرين بطريقة تفكيره وعمله ونظرته للوجود. وهي حالة من حالات شخصنة الفرد أي إعطاء الفرد سمات وخصائص

(١) في مشاركة له في مناقشة ورقة سعدون حمادي: الوحدة الثقافية والتعليم ملاحظات أولية في مركز دراسات الوحدة العربية، نور التعليم في الوحدة العربية: بحوث ومناقشات وقائع للقوة التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١٩٨٣، ٣، ص٣٦.

شخصية يتفرد بها ويكتسب عبرها هويته المميزة. في المجتمعات القديمة لا توجد هناك شخصية للفرد وخصائص يتميز بها عن الآخرين، ومع سياق التطور الاجتماعي يكتسب الفرد وبحكم الضرورة التاريخية وتقسيم العمل شخصية يمتاز فيها عن الآخرين. وهذا لا يعني أبدا التفرد والانفراد والعزلة والتضاد مع ما هو اجتماعي بل يعني أن الفرد يكتسب خصائص يمتاز فيها عن الآخرين في سياق التعاون والتكامل الاجتماعي. وتاريخيا غالبا ما ينظر إلى الفردية كمؤشر للتطور الاجتماعي والثقافي. وهذا يعني أن الفردية مؤشر حضاري يجسد حالة التطور التي استطاع المجتمع أن يحققها ثقافيا واقتصاديا واجتماعيا. فالطبيب والمهندس والعالم والمفكر وأغلب المتخصصين والمتقنين في المجتمع يعيشون حالة فردية فردانية بمعنى أنهم يمتلكون خصوصية فكرية واجتماعية ومهنية يعرفون بها ويتميزون من خلالها ويكتسبون بها هوية خاصة تميزهم عن سائر الأفراد الآخرين في المجتمع.

في المجتمعات الحرة التي يأخذ فيها مفهوم الفردية حضوره إذ يعيش الناس في عالم يستطيعون فيه اختيار طريقة حياتهم، وفق عقائدهم الخاصة، ويسيطرون على معالم وجودهم بطرق مختلفة، وهم يمتلكون منظومة من الحقوق الفردية، والقانون يعمل على حماية هذه الحقوق الفردية، وعلى هذا الأساس فإن الناس ليسوا مجبرين

على التضحية بشيء على أساس القيم الجمعية التي ينظر الناس على أنها مقدسة وأنها تتجاوزهم^(١).

وهذا يعني في النهاية أن مفهوم الفردية يقابل مفهوم الجمعية، وبالضرورة فإن الفردية تعني الشخصية المتميزة التي تركز إلى مبادئ الحرية والاستقلال الذي يحظى به الفرد في مسار نمائه الاجتماعي وتطوره الإنساني. ولا بد من الإشارة في هذا الخصوص أن مفهوم الفردية بما ينطوي عليه من مضامين عقلية وسياسية واجتماعية يعد من المفاهيم المؤسسة للنهضة الغربية في القرن الثامن عشر وما يليه من مراحل تاريخية.

في المجتمعات التقليدية، ولا سيما البدائية، تأخذ العقلية صورة العقلية الجمعية والقطيعية *Mentalité de troupeau*. فالفرد لا يستطيع أن يتصور وجوده على أساس مستقل لأنه يشعر بأنه جزء عضوي في الجماعة التي ينتمي إليها. فهو فرد في قطيع تحكمه معايير وقيم واحدة وهو بالتالي نسخة متكررة عن شخصيات القبيلة التي لا تغاير فيها. وهذا يعني أن وجود الفرد بوصفه كيانا مستقلا متميزا لا وجود له في هذه المجتمعات. ويعد دوركهايم من ألمع المفكرين الذين أشاروا إلى هذه القضية في مختلف أعماله ولاسيما في كتابيه تقسيم

Charles Taylor, Le Malaise de la modernité, Humanité Les Edition de (١)
CERF, Paris, 1999, P.10.

العمل De la division du travail social^(١)، والأشكال الأولى للحياة الدينية Les formes élémentaires de la vie religieuse^(٢)، حيث يبين أن تطور المجتمعات يأخذ طابع الانتقال من التكامل الاجتماعي الآلي إلى التكامل العضوي، وذلك عبر عملية تقسيم العمل المستمرة. وفي هذا السياق يوضح أن التكامل في المجتمعات الأولية أو البدائية يأخذ طابع التكامل الآلي فالفرد صورة طبق الأصل ونسخة مكررة عن شخصية القبيلة أو المجتمع الذي ينتمي إليه، وذلك بأفكاره وأسلوب تصوره للحياة ونمط حياته، وهذا بالطبع يعود إلى أنماط الحياة الاقتصادية البسيطة جدا التي تعتمد على الصيد أو الرعي أو الزراعة البسيطة، وجميع أفراد القبيلة يمارسون العمل نفسه وأنماط الإنتاج والسلوك عينها وهذا يعني وجود نوع من التكامل الآلي في داخل هذه المجتمعات. ومع تطور أساليب الإنتاج والعمل وظهور التخصصات يتفرد كل شخص في القبيلة باختصاصات معينة مثل التجارة والصناعة وتربية الحيوان والعمل الثقافي والمهني ويبدأ معها أفراد المجتمع بالتمايز ثقافيا وفكريا وسيكولوجيا ويبدأ المجتمع مرحلة جديدة يعتمد فيها على التكامل العضوي بين مختلف الوظائف الجديدة

Ed., P.U.F, Paris, 'Emile Durkheim, De la division du travail social, 11 (١)
1986.

Emile Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, 2^o Ed. (٢)
P.U.F., Paris, 1990.

أو مع تقسيمات العمل وهذه هي سمة المجتمعات العصرية أو الحديثة. والفرد في هذه المجتمعات يمتلك خصوصيته واتجاهاته وفرديته على خلاف المجتمعات التقليدية التي تتطابق فيها شخصية الجماعة مع شخصية أفرادها حيث تغيب الفردية والخصوصية. وهذا يعني أن الروابط في المجتمعات البدائية تأخذ صورة روابط نموية قرابية جمعية بينما تأخذ طابعا ثقافيا فرديا في المجتمعات الحديثة أو المعاصرة. وفي المستوى الذهني يمكن القول بأن العقلية التي تسود في الجماعات الأولية أو القديمة هي عقلية القطيع وعلى خلاف ذلك تسود العقلية الفردية في المجتمعات التي حققت تقدمها الاجتماعي.

وتتضح فكرة دوركهايم في الصورة التي يقدمها أفلاطون في أسطورة الكهف حيث يبين كم هو صعب بالنسبة للفرد أن يتحرر من المألوف والمتعارف عليه. وهذا يعني أنه من الصعب جدا على الفرد أن يتمسك بمبادئ وقيم تتناقض مع عقائد الجماعة وقيمها لأن ذلك سيؤدي به إلى العزلة الاجتماعية بعيدا عن أقرانه وجماعته.

ومع ذلك يمكن القول بأن الفرد لا يستطيع دائما أن يختبئ وراء حجاب العقائد والأيديولوجيات القائمة بل يجب عليه أن يتخذ موقفا يتكامل مع غاياته ومقاصده الفردية وهنا يمكن القول بأن عقلية القطيع تصب اللعنة على الوعي الفردي. وترى بأن الحماية الأساسية للفرد تكمن في عزوفه عن الاعتقاد بأي شيء آخر غير عقائد الجماعة

أو الخضوع لأية سلطة أخرى غير سلطة المجموع، فالعرق والعائلة والدين تعمل على تشكيل الفرد ومنعه من أن يكون لذاته وأن ينصرف لمقاصده الفردية ومن أن يكون هوية فردية خاصة^(١).

فالإنسان المختلف يشكل مصدر إزعاج وهو لا يشكل مصدر إزعاج لأنه مختلف بل لأنه يتصرف وفقا لإرادته الخاصة. وبالتالي فإن التصرف وفقا للإرادة الفردية يعني أن الفرد يحتكم إلى بصيرته وهذا بدوره يؤكد انفصاله عن النكاء الجمعي وهذا يعني أنه ليس لأي فرد الحق في أن يعلن عن حق خاص به مهما يكن في المجتمعات القديمة^(٢).

وباختصار يمكن القول أن الفردية خاصة من خصائص التطور الاجتماعي وهي خاصة تتجسد في قلب الحياة الاجتماعية للمجتمعات الحديثة والمعاصرة. وعلى خلاف ذلك فإن الجمعية Collectivity خاصة أساسية من خصائص المجتمع البدائي حيث يكون الفرد مجرد صورة عن الجماعة التي ينتمي إليها.

(١) Alain Laurent, Histoire de l'individualisme, Que sais-je, No 2712, P.U.F., Paris, 1993

(٢) Luis Dollo, Culture individuelle et culture de Mass, Que sais-je. No 1552, P.U.F., Paris. 1990.

الفصل الثالث

العقلية العربية في مرآة الفكر العربي المعاصر

للطمينة هي لد أعداء الإنسان
(شكسبير)

المقدمة:

لم يتأصل مفهوم العقلية بمضمونه الأنتروبولوجي في الفكر العربي كمنخل منهجي لتحليل الواقع العربي بما ينطوي عليه من إشكاليات وتحديات. فالمفكرون العرب يعتمدون مفاهيم متعددة في تحليل هذا الواقع ودراسته بمختلف تجلياته ومضامينه. وغالبا ما يستخدم مفهوم الثقافة الذي يعاني من طابع العمومية والشمول في تحليل الذهنية العربية. ومن ينظر من هذه الزاوية سيجد بأن المفكرين العرب قد تناولوا العقلية العربية بالدراسة والتحليل وأفاضوا في دراستها وتفكيكها وفقا لمفهوم الثقافة بمعناه المحدد أي طريقة تفكير الإنسان العربي وموقفه من الوجود بما يتضمنه هذا الوجود من أبعاد وتنوعات وحدود. مما لا شك فيه أن مفهوم الثقافة للموظف في

تحليل الذهنية العربية يتسم بالشمول والاتساع. وهذا يفقده كثيرا من فعاليته المنهجية في تحليل الواقع والكشف عن دينامياته المعقدة.

يكاد يقتصر " مفهوم الثقافة في الدراسات العربية غير المتخصصة على الفكر الإبداعي بصورته الأدبية والفكرية، وغالبا ما يتم استبعاد المكونات الأنثروبولوجية للثقافة، وينجم هذا عن غياب لعلم الإناسة (الأنثروبولوجيا) الذي أعطى لمفهوم الثقافة أهم مضامينه الاجتماعية^(١). فالثقافة - بعيدا عن سياقها الأدبي والإبداعي وفي عمقها الأنثروبولوجي - ظاهرة اجتماعية نفسية تحتل مكانها في عقول الأفراد وتظهر على شكل سلوك في تصرفاتهم اليومية^(٢). والسلوك الإنساني عبارة عن ترجمة عملية للتصورات الذهنية المنبثقة عن ثقافة ما^(٣). وهذا يعني أن الفرد في أي مجتمع مغمور بتراث ثقافي يتجاوزه، وهو التراث الثقافي للحضارة التي ينتمي إليها. وهو من خلال هذا التراث يدرك العالم ويحكم عليه، غير أن

(١) المختار بنعبدلاوي، الثقافة العربية ومعطيات الواقع الراهن والآفاق المنظورة، مجلة الوحدة، عدد غير مبين، صص ٤٤-٥٠، ص ٤٦.

(٢) عز الدين دياب، الشخصية والثقافة: محاولة لفهم دور الفرد في النهضة العربية المعاصرة، شؤون عربية، عدد ٤، حزيران/يونيو، ١٩٨١، (صص ١٢٥-١٣٨).

(٣) تركي الحمد، الثقافة العربية أمام تحديات التغيير، دار الساقى، بيروت، ١٩٩٣، ص ٥٥.

هذا التراث عندما يتجمد ولا يتجدد يسير نحو الضمور فالزوال، ويحول بالتالي بين الفرد وبين كامل إدراكه لذاته وغيره، ومن هنا كانت هناك صلة دائرية بين تجدد المجتمع وتجدد الفرد فكل منهما يجدد الآخر^(١).

وإننا وقبل الخوض في توصيف الثقافة العربية بوصفها الحاضن الطبيعي للعقلية انطلاقاً من منهجنا في النظر إلى العقلية بوصفها تشبعت ثقافية فإننا نعلن بأن هذا التوصيف لا يأتي من اعتبارات جلد الذات أو الهجوم على الثقافة العربية. لأن توصيفنا للثقافة العربية بأنها ثقافة تقليدية متخلفة يركز إلى دراسات نقدية نجدها مبثوثة بكثافة هائلة في مختلف الدراسات والأبحاث والكتب والمؤلفات الضخمة في مجال العلوم الإنسانية. وهذا يعني بأننا نوصف الثقافة العربية من منطلق منهجي أنثروبولوجي. وهذا يعني في نهاية الأمر أننا نكشف عن واقع فكر ولسنا بصدد التمجيد والتبخيس للثقافة العربية القائمة.

لقد تناول المفكرون العرب العقلية العربية في ضوء مفاهيم متعددة مثل: العقل العربي، الشخصية العربية، والهوية العربية

(١) عبد الله عبد الدايم، التربية والقيم الإنسانية في عصر العلم والتقانة والمال، المستقبل العربي، السنة العشرون، العدد ٢٣٠، نيسان/أبريل، ١٩٩٨، (صص ٦٤-٨٦)، ص ٨٠.

الإسلامية، والثقافة العربية، والتراث العربي الإسلامي. ولما استخدم مفهوم العقلية Mentality بصيغته الأنثروبولوجية التي نجدها في الأعمال الفكرية الغربية وهي صيغة تتسم بالوضوح والعمق المعرفي كما بينا في حدود هذا المفهوم وتاريخه. وهذا يعني بالمقابل أن مفاهيم الهوية والشخصية والثقافة تشكل مفاهيم متموجة وغامضة، وهي بالتالي أقل قدرة على تحديد الروح الثقافية للشعب أو للأمة أو للأفراد.

وهنا يتوجب علينا عندما نريد أن نحدد موقف الباحثين العرب من العقلية العربية أن نأخذ بعين الاعتبار التنوع في المفاهيم الموظفة في تحديد هذه العقلية. كما يتوجب علينا أن نميز بين هذه المفاهيم وفقاً للصيغة التي تطرح بها ولاسيما للتمييز بين المفاهيم التي تريد توصيف الفكر الإبداعي وبين هذه التي تحاول وصف الواقع الثقافي بصيغته الأنثروبولوجية بمعنى العقلية (الروح الداخلية للثقافة بما تتطوي عليه من محركات نفسية وعقلية وتصورات وقيم متكاملة في نسق واحد).

تشكل الثقافة كما يعتقد ليكس ميكشيلي Alex Mucchielli الإطار العام للمبادئ القيمة عند أفراد المجتمع. وتشير للذهنية أو العقلية باللغة الدارجة إلى حالة نفسية داخلية وإلى طريقة للنظر إلى الأشياء ترتبط عفويًا مع آداب سلوكية قابلة للملاحظة. وهذا يعني أن العقلية

تنطوي في ذاتها على رؤية خاصة للعالم وعلى طريقة للتعامل مع الأشياء، وبالتالي فإن العقلية تتدخل على نحو دائم كشبكة رمزية لتحليل العالم، وكنظام من المعلومات التي تؤدي دوراً تفسيرياً^(١).

وإذا كانت الثقافة في صيغتها الأنثروبولوجية العامة تستل على منظومة من العقائد والمعايير والقيم والتصورات المشتركة والعادات والأخلاق، فإن العقلية تشكل شبكة إدراكية أو بنية من التصورات والتفسيرات الخاصة بإدراك العالم والتي تحتوي بين جنباتها على معايير ونماذج ورموز ثقافية قيمة.

وإذا كانت الثقافة تأخذ صورة الإطار العام للمنظومة القيمية السائدة في المجتمع، فإن العقلية تشكل مضمون الثقافة ومحتواها. وفي هذا السياق يمكن إيراد تعريف فارب الذي ينطلق من هذه الزاوية في تعريفه للثقافة أي أنه يطابق بين مفهومي الثقافة والعقلية حين يقول بأن الثقافة هي «المخطط الأساسي الذي يضعه المجتمع للسلوك الإنساني وهذه الثقافة هي التي توضح ما يجب عمله وما يحسن عمله وما يمكن عمله وما يجب أن لا يحصل»^(٢).

(١) أليكس ميكشلي، الهوية، ترجمة علي وطفة، دار الوسيم، دمشق، ١٩٩٣، ص ٣٩.

(٢) بيتر فارب، بنو الإنسان، تعريب زهير الكرمي، علم للمعرفة، ٦٧ يوليو / تموز، ١٩٨٣، ص ٢٢٣.

وباختصار تقوم العلاقة بين مفهومي الثقافة والعقلية على أساس العلاقة بين الشكل والمحتوى. ويعني ذلك أننا نتحدث عن الإطار العام عندما نتحدث عن الثقافة بينما نتحدث عن المضمون والخاص عندما نتحدث عن العقلية. وإذا كنا نورد هذه الملاحظة فذلك من أجل تحقيق التواصل بين المفهومين نظراً لشيوع استخدام المفهومين لدلالة واحدة في الكتابات العربية المعاصرة.

والأسئلة التي تطرح نفسها في هذا السياق هي :

- ما سمات وخصائص العقلية العربية السائدة؟

- هل تأخذ طابعاً تقليدياً بمعنى هل هي عقلية تقليدية أم أنها عقلية حديثة؟

مما لا شك فيه أن الدراسات الأنثروبولوجية غائبة في العالم العربي وبالتالي فإن العقلية العربية لم تخضع لدراسات ممنهجة ومنظمة كاشفة لأبعاد هذه العقلية ومضامينها. وعندما يراد الكشف عن بعض الملامح الأساسية للعقلية العربية يتوجب على الباحث أن ينقب في مختلف الكتابات الفكرية والثقافية للمفكرين والباحثين العرب. ومن صلب هذه الكتابات يمكن استنباط أهم السمات والخصائص العامة للعقلية العربية.

فأغلب الدراسات والأبحاث العربية الجارية تصف العقلية العربية بأنها عقلية تقليدية نسجت على منوال التصورات الخرافية والسلفية

والسحرية التي تمنع كل مشاريع النهضة والتطوير والتقدم. وتؤكد هذه الدراسات من جهة أخرى أن الثقافة العربية التقليدية تشكل حاضنا للعقلية التقليدية ولمختلف القيم والمؤشرات التي تحرم الإنسان من مقومات الإبداع والتجديد والانطلاق. فهي تغذي قيم الخضوع للأمر الواقع، والقدرية، والقبول بما هو قائم، وتجرد الفرد من روح المبادرة، وتلغي لديه الشعور بالمسؤولية، وتضفي الطابع القنسي على أغلب جوانب الحياة بأسرها.

وفي معرض المقارنة بين العقلية الأوروبية والعقلية العربية يمكن القول بأن الأوروبيين قد تجاوزوا نطاق التفكير التقليدي وأصبحوا يتطلعون إلى عقل يتجاوز حدود الماضي والحاضر ويمتلك زمام نفسه في المستقبل. أما عندنا فلا زال العقل يعمل جاهدا من أجل اكتشاف ذاته وتحقيق أبسط مطالبه^(١).

فالعقلية العربية عقلية تقليدية تقوم على أسس وجدانية قوامها التفسير الميتافيزيائي للكون والتاريخ والوجود الإنساني^(٢).

(١) أحمد خضر أبو هلال، دراسة أنثروبولوجية لدراسات الجامعات العربية في تطوير المجتمع العربي: المؤتمر العام الثاني لاتحاد الجامعات العربية: الجامعات العربية والمجتمع العربي المعاصر ٧ - ٤ شباط ١٩٧٣، صص (١١٣-١٤١)، صص ١٢٢-١٢٣.

(٢) لؤيس خواطر في النفاذ، فصول، للعدد ٣/٤ فبراير / شباط ١٩٩١.

يصف أحد المفكرين العرب الثقافة العربية بأنها مستغرقة في لجة التقاليد وشواهدا حيث يقطع التقليد الطريق على التجديد، والقدامة تحارب الحداثة" ويتجلى غياب الحداثة وحضور السمات التقليدية في المظاهر التالية:

- غياب الفصل بين الدين والدولة على مبدأ الدين لله والوطن للجميع.

- غياب المواطن الحديث الذي ينتمي إلى الوطن لا إلى طائفة أو قبيلة.

- غياب الفردية التي شكلت الأساس الذي قامت عليه عمارة الحداثة.

- غياب حقوق الإنسان والديمقراطية مفهوما وممارسة في الوطن العربي^(١).

وترجع هذه الصورة السلبية التي تعانيها الثقافة العربية إلى حالة تاريخية وعوامل حضارية: "فالثقافة العربية محملة بما تركته عصور الانحطاط للطويلة من مفاهيم متخلفة ومن مقومات نفسية واجتماعية تحول دون التقدم. من مثل التواكل والتفسير السحري للأشياء وسيطرة الشكل والمظهر على المضمون والجوهر في شتى جوانب

(١) العفيف الأخضر، المبالغة في الخطر على الهوية تتركس معوقات التحديث

السياسي، جريدة الحياة، العدد ١٣٥٦٧، الخميس ٤ مايو ٢٠٠٠، ص ١٠.

السلوك، وتعطيل نور المرأة وسيادة التسلط والفسر، والأحجام عن المهنة والمعرفة، وغير ذلك من أنماط السلوك الزائفة التي تسود وتهيمن في المجتمعات المتخلفة بعامه^(١).

فالثقافة العربية، كما يصفها أغلب الباحثين العرب، ماضوية تعتمد مبدأ قياس الشاهد على الغائب، وهي بالتالي ثقافة أسطورية تتطرق من أفكار إعجازية تتجاوز حدود المنطق وواقع الحياة وتعلو إلى مستوى الخرافة والأسطورة وغير ذلك من المفاهيم.

فلسر التفكير العربي تقوم على الحدس والعاطفة والوجدان والتنوق والخيال، وهذه الأسس ترتدي أحياناً ثوباً من لغة العقل، ولكنها في جوهرها معرفة أنبية شعرية أو تفكير شعري ولا يمكن الانطلاق منها نحو تكوين إطار حضاري مستقبلي كما لا يمكن تحليل واقعنا وتصور مستقبله بناء على هذه الأسس المذكورة. والثقافة العربية في النهاية قائمة في وسط عالم الغيب الذي يفلت من التحليل للعقل^(٢).

(١) عبد الله عبد الدايم، العرب والعلم بين صدام الثقافات وحوار الثقافات. المستقبل

العربي عدد ٢٠٣، كانون الثاني/يناير، ١٩٩٦، صص (٢١-٢٣) ص ٢٣.

(٢) عبد المعطي سويد، هل سينتقم التفكير العقلي في الثقافة العربية في القرن

القادم، ضمن ندوة: نحو إطار حضاري للمجتمع العربي في القرن الحادي

والعشرين، دبي، ١٥-١٨ نوفمبر، ١٩٩٤، الجزء الأول، الطبعة الأولى،

إعداد موزة عياش، ١٩٩٧، صص ٢٤٥-٢٥٥، ص ٢٥٢.

في نسق المحاولات الجارية لتوصيف الوعي العربي يميز الباحثون بين نوعين من الوعي: وعي التخلف وتخلف الوعي. فوعي التخلف يصدر عن بنية فكرية اجتماعية اقتصادية متخلفة. أما الوعي المتخلف فهو الوعي الذي يوجد في كل العينات المتقدمة والمتخلفة على السواء فقد نجد في السويد واليابان وعباً متخلفاً يظهر على شكل الجمعيات العنصرية وعصابات السطو وتصريف المخدرات. أما وعي التخلف فهو وعي قائم بذاته يحمل علامات المجتمع الذي أفرزه ثم يطبع هذا المجتمع بطابعه لأنه وعي بطابعه لأنه وعي بنيوي يتخلل كل البنى في المجتمع^(١). ومن المؤسف أن يكون وعي التخلف هو الوعي السائد في بلاننا، وأنه لا يمكن للإنسان العربي أن يخرج من دائرة هذا الوعي المتخلف إلا إذا استطاع أن يخرج من دائرة هذا الواقع المتخلف^(٢).

فالأزمة المعاصرة للثقافة العربية في ثبات القيم المطلق حيث اكتسبت مجموعة من المفاهيم والتصورات والقيم صفة الثبات المطلق، وقدت بالتالي الصلة مع الواقع والمحيط المتغير، فأصبح الإدراك الذي تنقله، وبالتالي الأحكام الصادرة عنه لإراكات وأحكاماً مرتبكة أو مشوشة على الأقل، وهذا ما ننبئنه من خلال التعامل

(١) محي الدين صبحي، وعي التخلف، العربي، عدد ٤٤٤، نوفمبر ص ١٥١.

(٢) محي الدين صبحي، وعي التخلف، المرجع السابق.

العربي المعاصر مع أحداث هذا العالم وتحولاته^(١). وهذا يعني أن هذه الثقافة قد فقدت وظيفتها الأساسية في تقديم الواقع على نحو موضوعي يمكن الإنسان من تجاوزه وتطويره.

وفي هذا الأتفق، يمكن القول بأن العقلية العربية عقلية تقليدية لأنها تغيب إرادة الإنسان وعقله وحضوره في التاريخ، فالإنسان كيان منفعل سلبي تحدد مصيره بصورة غائية ومساره الوجودي لا يتعدى لوجه الخضوع المطلق لنواميس الوجود الطبيعي. وتغيب في هذه العقلية أيضا الخاصة الفردية مقابل الروح الجمعية، وعلى هذا الأساس يأخذ مجتمعنا العربي صورته التقليدية، فالفرد لا وجود له خارج دائرة الجماعة أو بعيدا عن توجهاتها. فالإنسان الفرد للحر المستقل ظاهرة استثنائية وشاذة. وهو إن وجد وأبدى استقلاله عبر نزعة الفرد النقدية فإنه يصبح في عداد المنبوذين والمرتكبين والكفرة محكوما عليه بالحجيم^(٢).

" إن نظرة موضوعية لا غائية إلى عاداتنا الاجتماعية، وسلوكنا العقلي ومناهجنا التربوية والأخلاقية إلى مشاعرنا وعولطفنا، ما ندفعه

(١) تركي الحمد، الثقافة العربية أمام تحديات التغيير. دار الساقي، بيروت، ١٩٩٣، ص ٢٢.

(٢) عياض بن عشور، الضمير والتشريع، العقلية المدنية والحقوق الحديثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى ١٩٩٨.

منها في تخيلتنا وما نظهره منها في واقعنا تؤدي بنا إلى نتيجة منطقية نقول: إن الوجدان الزراعي والرعوي والعشائري، ما زال هو المسيطر على بنياننا النفسي، بالرغم من بعض المظاهر المرتبطة تاريخياً بحركة العلم والتصنيع^(١).

والعقلية العربية عقلية سلفية تقليدية لأن الموروث يكتسب هالة المقدس، ويحظى بجاذبية وسلطة واضحتين وتعلو قيمة المسابرة، وتبدو المغامرة الفكرية خروجاً عن للمألوف. ومن ثم يكون للسلف كل هذا الضغط الفكري علينا، فنميل إلى الدوران فيما قالوه وأعادوه ألف مرة،^(٢).

فالتخافة العربية التقليدية، والمجتمع العربي التقليدي لأنه يصارع بينته بطرق بدائية بسيطة، فلا يقوى على استقلال هذه البيئة لاستقلالاً فعالاً كما يجب، وبالتالي فإن العلاقات الاجتماعية في المجتمع التقليدي، لا تساعد على التحكم بالبيئة الطبيعية، كما أنها لا تنجح الدقة في المعاملة. ومن هذا المنطلق يؤكد الباحثون العرب على تقليدية العقلية العربية وذلك لأن الإنسان العربي التقليدي يخضع

(١) نزار نيوف، نحو رؤية ثورية للتراث العربي، المعرفة السورية، عدد ٢٣٥، أيلول/سبتمبر، ١٩٨١، صص ١٨٠-٢٠٠، ص ١٩٥.

(٢) مصطفى صفوان، صناعة القهر: علاقة التعليم بالإبداع في المجتمع العربي، الناقد العدد الواحد والسبعون أيار/مايو ١٩٩٤، (ص: ٤٢-٤٦) (ص ٤٤).

للطبيعة ولا يعشق التغيير بل يخشاه، إنه يؤمن بالسحر والغيبيات، ويرغب في الابتعاد عن السلطة وعن مراكز المسؤولية، إنه متواكل إلى درجة التخائل ولا يبحث في المستقبل ويعيش بالماضي وينعزل به. وهو على خلاف الإنسان في المجتمعات المتطورة نشيط يحب العمل وتحمل المسؤولية، ويخطط للمستقبل ويعتقد بإمكانية التحكم فيه، يؤمن بالتغيير ويعشق المغامرة^(١).

فالثقافة العربية بمستوياتها البرجوازية والشعبية، ثقافة مشبعة بمعطيات التفكير الخرافي والأسطوري وهي تميل إلى الإعجاز أكثر من ميلها إلى العلم، (...) والبرجوازية العربية تسيع هذا النمط الخرافي من التفكير وتساعد على بثه بهدف إضعاف الفكر العلمي لدى الطبقات الشعبية، فيسهل تخويرها والسيطرة عليها^(٢). لقد سقط العقل العربي في مستنقع الجمود والتصلب والتراجع وذلك تحت تأثير عوامل شتى أهمها: وقوع المجتمع العربي في مأساة السيطرة

(١) أحمد خضر أبو هلال، دراسة أنثروبولوجية لدور الجامعات العربية في تطوير المجتمع العربي: المؤتمر العام للثاني لاتحاد الجامعات العربية: الجامعات العربية والمجتمع العربي المعاصر ٧ - ٤ شباط ١٩٧٣، ص (١١٣-١٤١)، ص ١٣٣.

(٢) عبد الرحمن حطاي، أزمة الثقافة العربية المعاصرة، المعرفة السورية، السنة ٢٠، حزيران/ يوليو، ١٩٨١، (ص ١٩٢-٢٢٥) ص ٢٠٣.

الاستعمارية التي استمرت ستمائة عام، ومن ثم غياب الحريات العامة والديمقراطية وحقوق الإنسان وهيمنة العقول الجامدة والمتحجرة. ومن أهم عوامل تحجر العقل العربي والثقافة العربية يمكن الإشارة إلى هيمنة التقاليد العمياء وسطوة الجبروت السياسي والظغيان العسكري بمختلف أشكاله وتجلياته.

يقول أحد المفكرين العرب في مقالة له حول معاناة العقل العربي نحن لا نعاني من طريقة بعينها يسلكها العقل العربي.. ولكننا نعاني من لا عقلانية هذا العقل ... هذه اللاعقلانية تمتد من المدرسة إلى الجامعة. فالحفظ والاستظهار والتكرار هو الأسلوب الذي يسود ويهيمن في مؤسساتنا التعليمية والتربوية حتى أن الجامعات العربية استنسخت من كثير من أبنائها أساتذة بعينين عن الأسلوب العلمي في التفكير وعن الالتزام بالمنطق ومشاكل الوطن وكذلك بعينين عن شجاعة الممارسة لحياتهم كأساتذة^(١).

وفي صميم هذه الرؤية يمكن القول بأن "للتأخر والحمود ناجمان عن وجود هذه السلطات للاعقلية أي التي تفرض التسليم لمبادئ وقيم وأفكار وسلوكيات مفروضة وغير مبررة، والتي تمنع العقل من

(١) محمد رؤوف حامد فتح الله الشيخ، المعاناة اليومية للعقل العربي، للمعرفة السورية، السنة ٢٢، العدد ٢٥٨، آب/ أغسطس، ١٨٨٣، ص ٩٢-١٢.

القيام بوظيفته (...). ومن هنا كان مفهوم الحرية من المفاهيم الأساسية والضرورية لمفهوم العقل والعقلانية^(١).

إن ما يجري في أوساط علمية عربية من قضايا وأحداث تبرهن على "احتضار عقلي وعلمي في أقصى درجاته، ويتمثل ذلك في عناوين بعض الأبحاث العلمية التي عرضت في إحدى المؤتمرات العلمية في كلية العلوم بجامعة الأزهر. فأحد الأبحاث التي قدمت في المؤتمر كان حول "تفسير علمي لأحد مظاهر التسبيح في الجوامد" وآخر جاء عنوانه "نموذج في التوجيه الإسلامي لفيزياء النسبية: الحد الأقصى للسرعة الكونية"^(٢). فالقضايا التي تطرح في ثقافتنا العربية المعاصرة أشبه بهذه التي كانت تطرح في بيزنطة في العصر الوسيط، حيث دارت معارك علمية حامية الوطيس بين العلماء والكهنة يتساعلون فيها عن جنس الملائكة؟ وعن عدد الملائكة الذين يستطيعون الرقص على رأس دبوس واحد في الآن الواحد؟

(١) برهان غليون، مجتمع النخبة، معهد الإنماء العربي، دراسات الفكر العربي بيروت ١٩٨٦، ص ١٨٨.

(٢) أسامة أمين الخولي، نربيهم كما نريد أو كما ينبغي أن يكونوا عليه في عالم شديد التنافس، ضمن: الجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية، العرب والتربية والعصر الجديد، الكتاب السنوي الثالث عشر، الكويت، ١٩٩٧-١٩٩٨، (صص ١٩١-٢١٦)، ص ١٩٧.

" إن الفرد العربي، في تركيبه النفسي و سلوكه الاجتماعي الذي يصدر عن هذا التركيب، يبدو فريسة لتجاهين متناقضين. فهو، من جهة، مدفوع بنزعة فردية عمياء تجعله يخرج عن المجتمع ويناقضه. وهو من جهة أخرى مدفوع بنزعة جماعية تجعله عاجزا عن العيش دون الالتصاق بالجماعة و الاعتماد الكلي عليها. و الواقع أن كلا من هاتين النزعتين المتناقضتين تعبر عن بنيان واحد متماسك من العادات و التقاليد ^(١)". إن الفرد في المجتمع العربي ينخرط في الحياة الاجتماعية لتأمين مصالحه الخاصة و المحافظة على سلامته. فالقول العربي المأثور: "امش الحيط الحيط و قول يا رب السترة" يدعو إلى إتباع سلوك الحذر و الاستغناء عن روح المغامرة ^(٢). إن الفرد يواجه الحياة بصورة دفاعية و يتحمل ألامها بهدوء و كبت داخلي: إن المجتمع يقضي بأن تحل روح الخضوع محل روح الإقحام و روح المكر محل روح الشجاعة، و روح التراجع محل روح المبادرة. و تبعاً لذلك فإن القوي المسيطر لا يواجه مواجهة مباشرة بل يستعان عليه، كما في القول السائد المعروف "لبيد اللي ما فيك تعضها بوسها و ادعي عليها بالكسر" ^(٣).

(١) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، المرجع السابق، ص ٨٩.

(٢) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، المرجع السابق، ص ٥٣.

(٣) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، المرجع السابق، ص ٥٣.

فالعقلية العربية السائدة تناهض إيقاع العصر وحركته، إنها ذهنية تقليدية لم تولكب الحدائة الحقيقية التي شهدها العصر وذلك لأن البنية الداخلية للعائلة أو للمجتمع أو للدولة في النظام للبطرياركي الحديث لا تزال تقوم على علاقات القرابة والعشيرة والفتنة الدينية الإثنية^(١). والعقلية العربية لا تزال يعيش عهدا خرافيا نشطا. وأن هذا الطابع الخرافي يجد حضوره وصداه بين صفوفة المفكرين ونخبة المجتمع. فالعقلية للخرافية (و المقصود بها العقلية التي تؤمن بالعديد من الخرافات وتجعلها مصدرا لاتخاذ القرار ومواجهة الحياة) لا تقتصر فقط على البسطاء من الناس بل هي في الأعماق تغطي قطاعا واسعا من المجتمع بما في ذلك للقادة و الوزراء و أسانذة الجامعات وكبار الموظفين بالإضافة إلى شرائح الدنيا من الهرم الاجتماعي^(٢). وتأثير للخرافة على تسيير الحياة العامة لا يعتمد على نوع للخرافات وحجمها و عددها بل إن خطورتها تكمن في أنها تصل منها لمواجهة الحياة واتخاذ القرار الوجودي و بالتالي فإن دورها قد يمتد ليصبح معطلا للعقل وسيروته، الأمر الذي يؤدي إلى انحسار الإمكانيات العلمية و العقلية للإنسان.

(١) هشام شرابي، البنية الطاركية في المنضم العربي المعاصر، مرجع سابق،

ص ١٤٠.

(٢) إبراهيم بدران، حول العقلية العربية، مرجع سابق، ص ٣٠٣.

وبقدر ما يكون للخرافة امتدادا في أعماق العقلية العربية يلاحظ اغتراب العلم وضعف ركائزه وهشاشته موقفه " فالعلم لا يشكل بالنسبة للعقل العربي أكثر من قشرة خارجية رقيقة معرضة للسقوط وقابلة له عند كل هزة أو أزمة " (1). وهو ظاهرة إنسانية وهو موضوع وحصيلة للذهن البشري لتفسير الوجود. " لقد أصبح للعلم في ممارسة الكثيرين له لا يدعو أن يكون معظفا أو قميصا يلبس حين قراءة كتاب أو إلقاء محاضرة أو دخول مختبر، و يخلع في كل الأوقات، والجمهير تقبل ما يقال لها باسم العلم لأنها تجهل مضامينه وإذا عرفته تعرفه على شكل معلومات وليس على شكل سيرورة وتجربة واختبارات ومعلومات وتجرد وبحث وأهله وخبره وممارسة حرية الانطلاق " (2). لقد شهدت للمنطقة العربية " على مدى السنوات والعقود الماضية ظهور عدد من المفكرين والمنظرين المتفلسفين يحملون الألقاب العلمية العالية و يشغلون المناصب القيادية المنهجية وهم على أهبة الاستعداد لإلباس كل خرافة سياسية أو فكرية أو اجتماعية أو حتى لتصادية ثوبا علميا أو فلسفيا هزليا مستغلين عواطف الجماهير وعجزها وخيبة أملها (3).

(١) إبراهيم بدران، حول العقلية العربية، المرجع السابق، ص ٣ مرجع سابق، ٤٤.

(٢) إبراهيم بدران، حول العقلية العربية، مرجع سابق، ص ٣٠٥.

(٣) (إبراهيم بدران و سلوى خماش، دراست في العقلية العربية، بيروت، دار

الحقيقية، (١٩٧٤) (ص ٢٩٩).

ويقتضى الموقف العلمي في هذا السياق أن يشار إلى الدراسة الهامة لنزار إبراهيم بعنوان: البنى الاعتقادية في الذهنية الشبابية العربية المتفقة" حيث تناول الباحث عينة واسعة من الشباب العربي. وقد تم اختيار هذه العينة بطريقة عشوائية ومن أكثر من وسط اجتماعي: جامعي، وظيفي، مهني. وهدفت هذه الدراسة إلى تقصي مضامين واتجاهات العقلية السائدة عند الشباب. وقد بينت الدراسة أولوية الانتماء الضيق عند الشباب العربي حيث أخذت الانتماءات إلى العائلة والقبيلة أهمية أولوية على الانتماء الوطني أو القومي (١). وقد خرجت هذه الدراسة بنتائج من أهمها "أن العقل القدري، الإيماني الغيبي الاستسلامي مازال له حضور كبير في لعقل الشبابي. ومن الجدير القول أن كلاً من العقليتين القدرية الغيبية الاستسلامية والعممية البرجوازية يشكلان المواقع القوية الآن في مجتمعنا العربي في وجه تقدم الفكر العقلاني العلمي (٢). ويبين الباحث في هذه الدراسة: إن لكل من تلك العقليتين، الغيبية والقدرية، والعممية البرجوازية ثوابت اجتماعية مازالت قوية جداً في التشكيل الاجتماعي للمجتمعات العربية، من إقطاع، وكبار ملاك الأراضي، وفلاحين

(١) نزار إبراهيم، البنى الاعتقادية في الذهنية الشبابية المتفقة، الوحدة، عدد ٣٩، ديسمبر، ١٩٨٧، ص ص ٨٨ - ١٥٣.

(٢) نزار إبراهيم، البنى الاعتقادية في الذهنية الشبابية المتفقة، المرجع السابق.

أغنياء بورجوازيات طفيلية كومبرلورية، وبرجوازيات بيروقراطية، ومن خلال القوة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لهذه الطبقات واللغات الاجتماعية التي تعمل بكل قواها من خلال الإمكانيات المتاحة لها لإعاقة حركة تقدم الفكر العقلاني العلمي (١).

وتجدر الإشارة هنا إلى دراسة شكور الأنباري: "تأملات في لذهنية العربية" التي يبين فيها بأن لشعوب العربية تعيش ليوم حالتين ذهنيتين هما "الذهنية الخرافية والذهنية العلمية، كل منهما تتحدر من ظروف اجتماعية وتاريخية معروفة، وتؤثران بعضهما في البعض الآخر، بهذا الشكل أو ذلك، ولا يمكن الفصل بينهما، تتمايشان عند الإنسان الواحد حتى يصعب إيجاد حدود فاصلة بينهما، تتداخلان، تتمازجان، تصطرعان في فرضي عارمة. تلغي إحداهما الأخرى في لحظة من اللحظات، وفي موقف من المواقف لذهنية الخرافية كما هو معروف فساد العقل واحتلاله، حين لا يرد العقل الأسباب إلى مسيبتها ولا يملك حاسة التحليل والبحث والمنطق حين يواجه الإنسان ما يحيطه من ظروف بأفكار مسبقة، ومنظومات فكرية تكاملت خلال أزمنة ماضية لا علاقة لها بمجرى الأحداث، والخرافة مرتبطة أيضا بالجهل الذي هو ضد العلم. للمجتمع العربي

(١) نزار إبراهيم، البنى الاعتقادية في الذهنية التثيلية المتفجرة، للوحدة، مرجع

الذي تشيع فيه الأمية بنسبة كبيرة، وهو في جانب واسع منه، مجتمع لم يصل إلى درجة العقل في النظر إلى الظواهر^(١).

وفي نسق الموقف من إشكالية الحداثة والتقليد يعد نصر حامد أبو زيد في دائرة هذا النوار الزمني مقارنات عديدة بين نمطين ثقافيين: يمثل الأول في مجتمعات الإنتاج الثقافي والفكري ومثاله المجتمعات الغربية، ويمثل الثاني في مجتمعات الاستهلاك التي تعيش بصورة طفيلية على حساب الحضارة ومثاله مجتمعاتنا العربية. ويوضح في هذا السياق أن الإنتاج في الثقافة العربية يميل إلى أن يكون إعادة إنتاج للمنتج الأوروبي أو للمنتج التراثي. وباختصار فالإنتاج في العالم العربي - المادي والفكري - هو إنتاج في دائرة الاستهلاك بشكل عام وليس إنتاجا في دائرة الإبداع^(٢). وفي مواجهة هذا التحدي والجمود الذي يولجه المجتمعات العربية يرى أبو زيد أن بناء الروح الإبداعية للمنتجة يعد شرطا تاريخيا للحركة والانتقال إلى عالم العطاء والإبداع، وهذا مرهون بقدرتنا

(١) شاعر الألباري، تملات في الذهنية العربية، الأسبوع العدد ٦٢٢، ١٥/٨ / ١٩٩٩ (ص ٤).

(٢) نصر حامد أبو زيد، قراءة نقدية في كتاب محمد جابر الأنصاري، تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها، العربي الكويتية، العدد ٤١٥، يونيو ١٩٩٣، صص(٩٤-٩٩)، ص ٩٨.

على بناء الثقافة الإنتاجية على خلاف الثقافة الاستهلاكية التي تخدر الإنسان بالكسل للذئذ والمتعة العاجلة وتقتل فيه روح التساؤل والتفكير والمعاناة وتحوّله إلى عنصر سلبي يتلقى عطاء الغير دون عطاء منهم لهم^(١).

لقد استخدم المفكرون العرب مفهوم العقل الأبوي البطريركي لتحديد سمات وخصائص العقلية السائدة. ومن هذه الزاوية يرى بعضهم أن العقل الأبوي البطريركي ما يزال " يتحكم بالكثير من حلقات ودوائر المجتمع العربي. فالعلاقات البطريركية تمارس نفوذاً واسعاً وتضرب جنورها في العائلة العربية حيث يبدأ هناك تشكل هذا العقل. فالأسرة لا توفق على الحق المتكافئ لكل أعضائها في التعبير عن الذات فتغيب للمشاركة في صياغة واتخاذ القرار ويسود منطق التلقي والتنفيذ لدى الأجيال الجديدة وينأسس موقف حيال المرأة ونورها يؤدي - فيما يؤدي إليه - إلى تهميشها وقمعها وحرمانها من أبسط حقوق المساواة. والعقل البطريركي لا يقف عند حدود الأسرة بل ينتقل إلى المدرسة والجامعة فيرفض حق الاختلاف والمعارضة ويمنع من التعبير عن وفي حال تشكله لا يمنع لا يظهر عبر التمرد والتأمر، وهو شكل يواجهه على الأغلب بالقمع

(١) نصر حامد أبو زيد، قراءة نقدية في كتاب محمد جابر الأنصاري، المرجع السابق، ص ٩٩.

بأشكال مختلفة، أو عبر التوسط والتوسل ... وما ينتج عن ذلك من فقدان للشخصية الفاعلة والعقلية المبدعة، الأمر الذي يوفر التربة الخصبة لنشوء حكم استبدادي سلطوي وظهور زعماء أفراد، طغاة يتمتعون بسلطات شخصية هائلة يرفضون للتخلي عنها مهما كانت الأسباب، بل يعمدون إلى تغذية وتنمية الانتماءات الدينية والمذهبية والقبلية على حساب الأحزاب السياسية والحركات الاجتماعية المدنية^(١).

يصف شوقي جلال أزمة العقلية العربية وعطالتها بقوله: "نحن أسرى الهرمية أو الغنوصية أو الباطنية التي أقالت عقل الإنسان عن أداء أي دور إيجابي، وعطلت فعاليته الدنيوية، وصرفت جهده ومخاضه إلى المطلق وحصرته في النظر الغيبي المجرد، فتعطل الفعل الاجتماعي الإرادي، وعاش الإنسان العربي قرونا في ظل هذا المحيط العقلي مما تثبت نسبيا أركان هذه البنية الذهنية في معالجتها للواقع والتعامل معه. وهذه البنية لا تعتمد العقل منطلقا للفعل إذ أقالته، وقطعت كل أواصر التعامل الجلي بين العقل والفعل، بل أسقطت قدرة الإنسان على الفعل والمعرفة وحلقت به بعيدا في فراع

(١) أحمد الأمين، إعادة بناء العقلية العربية: مفنمات من أجل بناء المجتمع المدني وإقامة الديمقراطية، دراسات عربية، العدد ٢/١، نوفمبر/ ديسمبر، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٨، ص ص ٢-١٢. ص ١١.

من النظر المجرد المبسّر. ودعم هذا التوجه في ظل الانحسار الحضاري الممتد، غياب العمل أو تعطل الفعل الاجتماعي^(١).

وفي الدائرة العربية الإسلامية وبفعل الاضطراب المنهجي والفوضى المفهومية التي حدثت من جراء الصراعات الفكرية للوافدة، وعمليات الاستغراب الثقافية والحضارية التي حدثت على المستوى النظري والعلمي، تشكلت بنية فكرية ومجتمعية مشوهة، وتظهر هذه البنية المشوهة واضحة في العقلية وطرق التفكير. حيث يعيش المرء الانفصام بين ما يظهره من أفكار وتصورات، وبين ما يبطنه ويحتفظ به لنفسه. (...). وأمام هذا الواقع المشوه والمزدوج تأتي أهمية وضرورة توفر العقلية القادرة على تنقية منظورنا المعرفي والفكري من أجزائه الأسطورية واللاعلمية، والتي لا تتسجم حين التدقيق فيها، مقاصد المنظور المعرفي والفكري فيه نفسه^(٢).

لقد بينت أكثر الدراسات الثقافية في العالم العربي أن الثقافة العربية تتسم بالسماوات التقليدية، لأنها ثقافة مشبعة بمعطيات التفكير

(١) شوقي جلال، اليسار العربي وسوسيلوجيا الفشل، عالم الفكر، المجلد السادس والعشرون، العددان الثالث والرابع، يناير/ مارس - أبريل/ يونيو، ١٩٩٨، صص ١٨٣-٢٢٤، ص ١٩٦.

(٢) محمد محفوظ، الإسلام، الغرب وحوار المستقبل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٨، ص ١٠٠.

الخرافي والانفعالي والحسي^(١). تلك هي صورة الثقافة العربية بتناقضاتها للامحدودة، وتلك هي سماتها التي حددها للكتاب العرب من مختلف المشارب والأصول الثقافية والاجتماعية. فالثقافة العربية تعاني من التمزق وهي "لم تلتئم في شخصية واحدة فنحن لدينا أفراد منعقون ولكن لا أظن أن لدينا روحا ثقافية موحدة حتى نستطيع أن نحكم عليها^(٢)."

وفي النهاية يمكن القول بأن الحداثة والنهضة لا يمكنها أن تتم إلا من خلال العمل على بناء روح للتجديد وعقل الحضارة. إذ لا بد لكل نهضة حقّة من ثورة أليستيمولوجية في العقل، وفي مضامين الذهنية العربية التي يمكنها أن تحرر العقل العربي من قهر الجمود والكسل والتبعية، وهذا مرهون أبداً بالتحرر من الموروث اللاعقلي الذي يضح في جوانب ثقافتنا العربية. وفي حضارتنا وحضارة الآخر دروس تاريخية يمكنها أن تضيء الطريق إلى النهضة والحضارة، فما كان ممكناً للحداثة الغربية أن تحقق ما ينعم به الغرب

(١) محمود قمبر، التربية وترقية المجتمع، دار سعد الصباح، الكويت، ١٩٩٢، ص ٥٩-٦٧.

(٢) صلاح قنصوه، حول العقل العربي والثقافة العربية، حوار مع زكي نجيب محمود، المستقبل العربي، عدد ١١٤، آب أغسطس، ١٩٨٨، ص ١٢١-١٣٣.

من حضارة لولا هذا الترابط الحضاري والشامل بين الثورة الصناعية والثورة الثقافية، التي تجلت في التخلص من الموروث الثقافي وقيود الماضي. والتي استطاعت أن تفتح الباب أمام الإبداع والتغيير. ولم يكن ذلك ممكنا كما يقول أحد الكتاب العرب: "لولا الإيمان بقدرة العقل البشري على فك رموز الطبيعة والإنسان والإقرار بنسبية الحقيقة، وبحق الاختلاف، والاعتقاد، والتعدد الفكري".

وفي النهاية يمكن القول بأن العقلية العربية بوضعيتها الحالية تقف حائلا دون أي تقدم حضاري وأية حداثة فكرية أو ثقافية. وهذا يعني أنه يجب على المفكرين والباحثين والمنورين البحث في سبل وكيفيات تطوير هذه العقلية نحو آفاق حداثتها ونهضتها.

وباختصار شديد العقلية العربية في هذه الدائرة تتسم بأغلب السمات التقليدية التي تعرف بها العقلية التقليدية. وهي ليست في حال من الأحوال عقلية حداثة متطورة في المستويات العقلانية لأنها محكومة بأنساق خرافية وأسطورية واستسلامية قديمة تغيب فيها الفردانية وتتحدّر فيها الجرعات العقلية والديمقراطية التي تشهد طفحها في العقلية النقدية الغربية. ويمكننا أن نتابع دراسة بعض الجوانب الأساسية لهذه العقلية في الفصول اللاحقة.

الفصل الرابع

المضامين الخرافية في العقلية العربية المعاصرة

ليست التقاليد دليلا على أن الأحياء أموات
بل على أن الأموات أحياء فينا.

يضج العقل المتخلف بمظاهر التفكير الأسطوري *La pensée mythique*، ويفيض بمضامين الرؤى السحرية والخرافية *La pensée magique*. ومع أهمية التباين بين مفاهيم الأسطورة والسحر والخرافة فإن التداخل بينها يفرض حضوره وهذا يقضي للتمييز بينها بصورة علمية. فلتفكير الأسطوري كما نكرنا سابقا يعبر عن منهجية الشعوب البدائية في التفكير، وفي تفسير الكون حيث كانت الأسطورة تلعب دور المعرفة العلمية في هذه المجتمعات التي لم تشهد ولادة للعلم. أما التفكير الخرافي فهو التفكير الذي يتناقض مع الواقع، ويتنافر مع المنطق، ويقوم على ابتكار العلم ورفض مناهجه^(١). فالخرافة هي فكرة من غير أساس واقعي على الإطلاق، وبالتالي هي تصور ذهني غير عقلائي (أي لا يقبله العقل أو

(١) فؤاد زكريا، التفكير العلمي، دار مصر للطباعة، القاهرة، ١٩٩٢، ص ٥٧.

المنطق) بل هي صورة لما نطلق عليه اللامعقول وفقاً للمصطلح الذي يوظفه محمد عابد الجابري في وصفه لأوهام العقل وخرافاتهِ حيث يقول: "اللامعقول هو تصور غيبي لا يؤسس العقل، ولا يقبل التحقيق واقعياً، لكونه يقم نفسه بدلاً عن كل واقع^(١). وهذا اللامعقول يمكن أن نطلق عليه بجدارة تسمية الخرافة.

أما الأسطورة Mythe فهي تكوين ذهني يأخذ صورة قصة تروي أحداثاً تتعلق بشخصية أو بعدة شخصيات. وهذه القصة متخيلة ومجردة، وقد لا تستند إلى أسس واقعية أو تاريخية ممكنة التحديد. وغالباً ما تدور الأسطورة حول قضايا الولادة والموت، والبداية والنهاية، والملاحم والأزمات، وهي تعطي تفسيراً فلسفياً وجودياً للقضايا التي تباشرها. فالقصة التي حدثت لأحم أو لحواء، ولولديهما هابيل وقابيل هي أسطورة الأصل الإنساني، كما هي أسطورة الدولة للطبيعة أو العقد الاجتماعي. والملحمة Légende كالأسطورة، كلاهما يدخلان في بنية التقاليد، وهما تتحولان جيلاً بعد جيل عبر التكرار والطقوس. وهذه الملاحم تعبر وبصورة رمزية عن دلالات اجتماعية متخيلة وهي تشكل في داخل الثقافة صورة مؤسسات ثقافية تعطي معنى إلى ما يقال وما يحدث في داخل

(١) محمد عابد الجابري، صراع المعقول واللامعقول في الفكر العربي الإسلامي، الفكر العربي المعاصر، عدد ٢٠/٢١/٢٢ صيف ١٩٨٢، ص ١١-٢٤، ص ١١.

الجماعة، كما تعطي معنى ودلالة فلسفية تتعلق بروية هذه الجماعات إلى الكون والحياة والوجود. وهذه الأساطير تتأصل في الذاكرة الجمعية اللاشعورية للمجتمع وهي بالتالي تشكل موضوع عقيدة جمعية تتطوي على مبدأ الانتماء للجماعة.

يقال عادة أن العلم يحرر العلم من أولهه وهذا يعني أنه يستبدل التفسيرات الخرافية والأسطورية بالتفسيرات العلمية. وهو ينتقل بهذه المعارف من صورتها الذاتية إلى صورتها الموضوعية اعتمادا على التجربة والمعرفة العملية. وهذا ما يطلق عليه ماكس فيبر Max Weber العقلانية Rationalité. والعقلانية تقوم على مبدأ أن الأشياء تجد تفسيرها في ذاتها وليس في قوى خارجة عنها مهما يكن أمر هذه القوى، سواء أكانت أسطيرا أو سحرا أو أرواحا أو آلهة. والحقيقة هي حقيقة ليس لأنها اكتشفت، بل لأنها قابلة للتفسير منطقيا وتجريبيا. وفي المستوى العملي فإن العقلانية تدفع بإمكانية البحث إلى الأمام وبصورة مستمرة عن ألوات جديدة أكثر موضوعية وفاعلية لتحقيق أهداف محددة وقابلة للتحقق. هذا الوضوح في الاتجاه العقلي والتطبيقي للعقلانية كان في أصل الثورة الصناعية والتقدم الحضاري الشامل.

ومن هذا المنطلق يمكن القول بأن الوعي العلمي يسجل غيابا كبيرا في المجتمعات البدائية والتقليدية، ويترك مكانه لعقلية سحرية تميل إلى امتلاك الواقع على نحو خرافي كاستجلاب الحظ والنجاح،

أو إبعاد الخطر والشر. وهذا يعني أن التفكير السحري يمتلك وظيفة معرفية تعمل على سد الثغرات في المعرفة السببية لظواهر الطبيعة، ولا سيما ما غمض عنها. وتشكل هذه العقلية السحرية منطلقاً لتفسير العلاقات القائمة بين الناس، وتحديد منطق الظواهر الاجتماعية وسببيتها. فالسحر في المجتمعات التقليدية يأخذ صورة ممارسة اجتماعية تهدف إلى تحقيق الرغبات، ودرء المخاوف وتحقيق أمن الإنسان، إنه حيلة الإنسان العاجز وأداته في مواجهة التحديات الغادرة، كما يرى مصطفى حجازي^(١). وهذا يعني بالضرورة أن الجماعات الإنسانية على حسب عطلاتها وجمودها الحضاري يكون ولعها بالخوارق والمعجزات^(٢).

العقلية السحرية في الأوساط الاجتماعية:

منذ القرن التاسع عشر، والوطن العربي يحاول أن ينهض بمقومات وجوده، وأن ينفذ عن نفسه غبار الزمن، سعياً إلى بناء نهضته وتحقيق حدائته. ومع تعدد المحاولات فإن الوطن العربي ما زال يرزح تحت مطارق التخلف والتبعية. لقد تنبه رواد عصر النهضة العربية منذ البداية إلى أهمية بناء عقلية عربية متطورة في

(١) مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي: سيكولوجية الإنسان المقهور، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٨٩، ص ١٦٠.

(٢) برهان غليون، احتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٠، ص ١٩٤.

مختلف مستويات الحياة الاجتماعية، وحلول هؤلاء الرواد تطهير العقل العربي من أعشاب الخرافة والأساطير، فأعلوا من شأن العقل والعقلانية، وأكدوا أهمية العلم والمعرفة العلمية عبر أبحاثهم ونداءاتهم ودعواتهم السياسية والفكرية. ومع مضي أكثر من قرن على هذه الدعوات وظهور أجيال جديدة من المنورين ما زال العقل العربي يغفو في ظلمات العصور الوسطى، وما زالت مظاهر الجهل والخرافة والأسطورة تسجل حضورها بقوة في الساحة الثقافية العربية في مختلف طبقاتها ومستوياتها.

هذا ويؤكد للدارسون والباحثون في البيئة العربية على مختلف مشاربهم بأن الخرافة تسجل حضورها الواسع في العقل العربي المعاصر، وأن الرواسب الفكرية والاعتقادية لعصور الظلم تشد في الحضور، وأن الإنسان العربي المعاصر يعاني من سيطرة رواسب خرافية وأسطورية لا حدود لها، في مختلف شرائحه الاجتماعية بين العلة والخاصة كما بين النخبة والجماهير.

فالأطر الميتولوجية تتحكم في الفكر والسلوك عند الإنسان العربي في كثير من مواقفه اليومية والحياتية ولا سيما في موقفه من المرأة والسلطة والحياة والموت والعدم. وتتغلغل هذه الرواسب الأسطورية والوثنية في أعماق سلوكنا فهناك للتعاويد والمندل والرقوة والتمائم والأولياء الصالحين والخرافات والأساطير من كل صنف ونوع.

فإنسان العربي لم يستجب بسرعة كافية لنداء تحديث عقليته والتخلي عن النظرة الأسطورية، والنظرة الأنوية للعالم. فالأساطير والمزاعم والترهات تسود على حساب العقلية المنطقية، والقوانين الموضوعية، والفلسفة النقدية، والفكر المنهجي^(١). ويعبر عاطف العراقي عن حجم هذه المأساة بقوله: "إن في بعض كتب التراث كما هائلا من الأفكار، عددا هائلا من الخرافات، أكثر من تعداد الشعوب العربية، إن الزمان الآن، غير زمان الماضي، ويقيني أن من أنتج لنا فكرا في الماضي لم يكن قصدهم إطلاقا أن نقف عند هذا الفكر، أن نقف في حالة سكون وجمود"^(٢).

وليس من الغرابة بمكان أن يكون الواقع الثقافي العربي متخما بصور وممارسات أسطورية وخرافية تتجاوز كل حدود التصور، ولكن كل الغرابة أن يفصح هذا الواقع عن نفسه في أوساط المتعلمين والمنقذين وشريحة واسعة من المفكرين. إن ما يحدث في الوسط الجماهيري أو الكادح يبدو طبيعيا جدا إذا أخذنا بعين

(١) علي زيعور، التحليل النفسي للذات العربية: أنماطها السلوكية والأسطورية، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٧، ص ١٩٠.

(٢) عاطف العراقي، التنوير والتراث ومستقبل العالم العربي، مجلة الفلسفة والعصر - المجلس الأعلى للثقافة في مصر، العدد الأول - أكتوبر ١٩٩٩، ص ص ١٤ - ٣٥، ص ١٩.

الاعتبار ما يجري في أوساط عهية عربية من قضايا وأحداث
تبرهن على احتضار عقلي وعلمي في أقصى درجاته^(١).

ويقدم لنا مصطفى حجازي في كتابه المعروف "سيكولوجية
الإنسان المقهور" عرضا علميا بارعا للمضامين السحرية في العقلية
العربية. وهو، إذ يبين بصورة علمية الخلفيات الاجتماعية
والسيكولوجية والتربوية لعقلية التخلف في المجتمعات العربية، يؤكد
على أن العقلية العربية تعاني من هيمنة واسعة للخرافة
والأسطورة. فهذه العقلية، كما يرى حجازي، عقلية خرافية أسطورية
في مستوياتها الشعبية من جهة وفي مستوياتها الأكاديمية من جهة
أخرى. "فهناك شعور بأن الخرافة والتقليد ما زالوا يعيشان في
أعماق نفسية الإنسان العربي الحائز على درجات جامعية، ويؤثران
على ممارسته ونظراته إلى الأمور المصيرية على وجه الخصوص،
ويجمع على هذا الأمر العديد من الباحثين"^(٢).

(١) أسامة أمين الخولي، تربيتهم كما نريد أو كما يبيني أن يكونوا عليه في عالم
شديد التنافس، ضمن الجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية، العرب والتربية
والعصر الجديد، للكتاب السنوي الثالث عشر، الكويت، ١٩٩٧-١٩٩٨،
ص ص ١٩١-٢١٦، ص ١٩٧.

(٢) مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي: سيكولوجية الإنسان المقهور، معهد
الإتماء العربي، بيروت، ١٩٨٩، ص ٧٦.

إن انتشار الخرافة والغيبات الأسطورية بين أوساط كثير من المثقفين العرب يعود كما يرى محمد عبد الجباري إلى غياب الروح النقدية والعقلية العلمية عند هؤلاء المثقفين. ومن هذه الزاوية يصف لنا الواقع المنهجي ومنطلق التفكير عند هؤلاء المثقفين بقوله: "أن الحقيقة لدى كثير من المثقفين العرب وكثير من الباحثين والكتاب هي ما يقوله آخر كتاب قرؤوه، وربما آخر حديث سمعوه وهذا يدل على رسوخ الاستعداد للتلقي وغياب الروح للنقدية في نشاط العقل العربي المعاصر^(١). وليس غريبا إذن أن يشكل هؤلاء المثقفون عينة تشهد على تراجع المنهجية العلمية في الحياة الثقافية العربية المعاصرة. فالثقافة العربية كما يصفها الجباري "أسطورية تتطرق من أفكار إعجازية تتجاوز حدود المنطق وواقع الحياة وتعلو إلى مستوى المعجزة والخرافة والأسطورة وغير ذلك من المفاهيم^(٢).

ويصف هاشم صالح هذه الوضعية التي تتمثل في غياب منهجية التفكير عند بعض المفكرين أو عند كثير منهم بقوله: "عندما نستمع إلى حوار المفكرين العرب فإننا نشعر بالقلق ليس فقط لأن المفكر

(١) محمد عبد الجباري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٣، بيروت ١٩٨٨.

(٢) محمد عبد الجباري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨، ص ١٨٢).

العربي يبدو عاجزا عن إيجاد الحل، وإنما لأنه عاجز أيضا عن طرح المشكلة بشكل صحيح. إنه يقف خارج للمشكل الأساسي كليا، وبالتالي كيف يمكن له أن يخرجنا من مأزق غير موجود بالنسبة له^(١). وهذا يعني أن صالح يؤكد للوضعية المأساوية لغياب المنهجية التاريخية والحس التاريخي عند المفكرين العرب، حيث ينبني على ذلك إمكانية الطعن في معظم الكتب التراثية العربية بما تنطوي عليه من إسقاطات ومغالطات تاريخية. والأخطر والأدهى في هذا المستوى أن كثيرا من المفكرين العرب يسقطون في إطار المنظور الطائفي أو المذهبي الضيق متأثرين بالجو العام بدلا من أن يخرجوا منه ويوسعوا الإشكالية ويفتحوا للمسلمين خطا جديدا^(٢).

وتجد فكرة غياب الروح المنهجية عند المفكرين العرب تأكيدها الفلسفي عند فؤاد زكريا الذي يعتقد بأن العلم يأخذ طبعها شكليا حتى بين المثقفين والمفكرين العرب، وأن العقلية العلمية قد تسجل غيابها عند هؤلاء الذين قد توافرت لهم معارف علمية كبيرة، واعترف لهم المجتمع بشهادات رسمية فوضعهم في مصاف العلماء. يقول زكريا

(١) هاشم صالح، الثقافة العربية في مواجهة الثقافة الغربية و التحديات، الوحدة،

عدد ١٠١، فبراير/مارس، ١٩٩٣، (صص ١٤-٣٠)، ص ٢٢.

(٢) هاشم صالح، الثقافة العربية في مواجهة الثقافة الغربية و التحديات، مرجع

سابق، في الهوامش ص ٢٦.

في هذا السياق: لقد رأيت بنفسي أشخاصا يعدم المجتمع من
الطعام، منهم من وصل إلى كرسي الأستاذية، يدافعون عن كرامات
ينسبونها إلى أشخاص معينين (ليسوا من الأولياء ولا ممن عرفت
عهم أية مكاتة خاصة بين الصالحين) تتيج لهم أن يقوموا
بخوارق كاستشفاف أمور تحث في بلد آخر نون أن يتحركوا من
موضعهم، أو تحقيق أمنياتهم بصورة مادية مجسمة بمجرد أن تطرأ
على أذهانهم هذه الأمنيات، وفي أحيان معينة، عبروا البحر سيرا
على الأقدام! وفيما نورده دليل على أن التفكير العلمي شيء وتكديس
للمعلومات شيء آخر^(١).

وفي تحليله لواقع العقلية العربية بالمقارنة مع العقلية الغربية التي
حققت تقدما كبيرا في مجال حركتها العلمية يرى زكريا^(٢) أنه في
الوقت الذي حققت فيه البلدان المنتظمة تراثا علميا راسخا امتد في
العصر الحديث طوال أربعة قرون، وأصبح يمثل في حياة هذه
المجتمعات اتجاها ثابتا يستحيل العول عنه أو الرجوع فيه، في هذا
الوقت يخوض المفكرون في العالم العربي معركة ضارية في سبيل
إقرار أبسط مبادئ التفكير العلمي^(٣). وفي مواجهة هذه الحقيقة المرة
يشير زكريا إلى أمرين يخلان في باب العجائب وهما:

(١) فؤاد زكريا، التفكير العلمي، دار مصر للطباعة، القاهرة، ١٩٩٢، ص ١٠-١١.

(٢) فؤاد زكريا، التفكير العلمي، المرجع السابق ص ٦.

- أننا بعد أن بدأنا نرثنا العلمي، في العصر الذهبي للحضارة الإسلامية، بداية قوية ناضجة سبقنا بها النهضة الأوروبية الحديثة بقرون عديدة، ما زلنا إلى اليوم نتجادل حول أبسط مبادئ التفكير العلمي وبيدهاته الأساسية. في حين يفترض ألا يلحق بنا الآخرون أبدا في هذا الميدان.

والأمر الثاني أننا لا نكف عن الزهو بماضينا العلمي المجيد، ولكننا في حاضرنا نقاوم العلم أشد مقاومة، بل إن الأشخاص الذين يحرصون على تأكيد الدور الرائد الذي قام به العلماء المسلمون في العصر الزاهي للحضارة هم الذين يحاربون التفكير العلمي في أيامنا هذه^(١).

فهناك نوعان من الخرافة، فإلى جانب الخرافة الواضحة توجد الخرافة المغطاة بقشور من التعميم، أو بقشور من التقم والحدثة للسطحية، والخرافة لثائية هي أشد وأخطر من الخرافة الأولى، لأنها تشكل عقبة في وجه للتغيير والتجديد والإبداع، عقبة في وجه العقلانية والموضوعية. والمشكلة هي في استفحال الخرافة في أوقات الأزمات والوضعيات العصبية التي تتطلب أعلى درجات العقلانية والموضوعية والتخطيط للتصدي لها. فأزمات المجتمع العربي تكشف أن هناك وحشا خرافيا متربصا بالذهن العربي على

(٢) فولاذ زكريا، التفكير العلمي، المرجع السابق، ١٩٩٢ ص ٦.

استعداد للانطلاق وهدم كل ما أقامته الجامعات الشهيرة في ذهن المتعلم العربي"^(١).

هذه هي المنطلقات التي تحكم العقل العربي، وهي منطلقات تؤكد أولوية التفكير السحري والأسطوري والغيبوي. وعلى أنغام هذا الهاجس ينظر عبد المعطي سويد إلى العقل العربي من موقع الاتهام في مقاله له "هل سينتقم التفكير العقلي في الثقافة العربية في القرن القادم"، حيث يؤكد بدوره على المضامين الأسطورية للعقل العربي، والثقافة العربية المعاصرة، ويرى بأن هذه الثقافة تقوم "على تفسير غيبي ميتافيزيائي للكون والتاريخ والوجود الإنساني"^(٢). وتأسيسا على رؤية سويد نجد بأن العقلية العربية تعاني من العطالة والجمود وهي غير قادرة بصورتها الحالية على مبادرة الفعل الحضاري والمشاركة في بناء مجتمع عربي يقوم على أسس نقدية.

(١) مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي: سيكولوجية الإنسان المقهور، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٨٩، ص ٧٣.

(٢) عبد المعطي سويد، هل سينتقم التفكير العقلي في الثقافة العربية في القرن القادم، ضمن: نحو إبطار حضاري للمجتمع العربي في القرن الحادي والعشرين، ندوة علمية التي عقدت يومي ١٥-١٨ نوفمبر ١٩٩٤ في رولق عوشة بنت للحسين الثقافي، إعداد وتقديم موزة عباس، الجزء الأول الطبعة الأولى، دبي، ١٩٩٧، (ص ٢٤٥-٢٥٥) ص ٢٥٢.

ويستطيع الباحث أن يجد في حياتنا الثقافية والاجتماعية ركاما من الشواهد اليومية والحياتية التي تجري في أهم الأوساط العلمية ولا سيما في الجامعات العربية. ويمكننا أن نسوق مئات الشواهد على خطورة هذه الوضعية المأساوية للممارسات التي تتنافى مع قيم العقل والمنطق والمنهج العلمي، ومن هذه الشواهد نورد نصا لمقالة نشرت في عدد من جريدة الأهرام كتب فيها أحد أساتذة كلية التربية يقول: "أن إحدى طالبته نصحته بالتوجه بالدعاء في أحد الأيام، ولما استفسر منها عن سبب اختيار ذلك اليوم بالذات، لفتت نظره إلى أن السماء كانت تمطر، وهذا يعني أن أبواب السماء مفتوحة، ومن ثم فإن فرص وصول دعوته كبيرة، تزداد معها فرص الاستجابة له، هذه الطالبة ستصبح بعد عام أو عامين مدرسة تقوم بمهمة إعداد الأجيال وتربيتهم في مواجهة تحديات المستقبل بهذه التصورات عن السماء وأبوابها، وعن سبل زيادة فرص الاستجابة للدعاء^(١).

المنهج بين السحرة والمفكرين:

في شتاء عام ٢٠٠١ قدمت إحدى المحطات التلفزيونية اللبنانية حلقة من برنامج يحمل عنوان "سيرة ولفتححت" وتطور هذه الحلقة حول قضايا الجن والسحر والشعوذة. وقد استضاف البرنامج باحثين

(١) نقلا عن: سلامة أمين الخولي، تربيهم كما نريد أو كما ينبغي أن يكونوا عليه،

مرجع سابق، ص ١٩٦.

عرب في مجال الأنتروبولوجيا وعلم النفس وأحد علماء الدين وأحد رجال السياسة وآخرين. وكان بين المستضافين أحد المشعورين والسحرة الذي "يخرج الجن من الناس" على حد التعبير السائد في هذا المجال. شنني هذا البرنامج لأهمية موضوعه وسررت بالاستماع إلى علماء ومفكرين في هذا المجال. وكنت أقول لنفسي لقد وقع هذا الساحر وقعة سوداء كما يقال في اللغة الدارجة. وكم كنت مفاجئتي أن هذا الساحر بدا منطقيا وموضوعيا وأكثر قدرة على تحليل القضايا ومواجهة التفكير من أصحاب الألقاب العلمية. وكم كانت دهشتي أيضا أن أصحاب الألقاب العلمية (أساتذة جامعات وأصحاب كراسي أستاذية في الجامعات) كانوا أكثر تشبعا بالخرافة والأساطير من الساحر نفسه. وقد لاحظت في هذا السياق أن الأساتذة الأفاضل، ومنهم عالم دين فاضل، كتقوا يحاولون الظهور بالمظهر العلمي، ولكنهم كتقوا كلما اشتتت محاولتهم في تأكيد نزعتهم العقلانية والعلمية برهنوا وعلى خلاف ما يسعون إليه، وبصورة غير شعورية، أنهم أكثر إيمانا بالخرافات من الساحر نفسه. وبعبارة أخرى كانوا كلما اشتتت محاولتهم في إظهار موضوعيتهم تكشفت عناصر ضعفهم العلمي وهشاشة بنيتهم العقلانية وصلابة إيمانهم للخرافي وتفكيرهم الأسطوري. ففي هذا البرنامج حاول هؤلاء المفكرون أن يظهروا موضوعية في التفكير، ولكنهم برهنوا من حيث لا يدرون عن عقل خرافي أسطوري أصيل فوت على الساحر

فرصته التاريخية في لقاءه التلفزيوني بمعنى أن سحره كان أكثر منطقية من علم وموضوعية الضيوف في هذه الندوة التلفزيونية. وهذه الملاحظات لم تفت حتى على المشاهد العادي. فحديث رجل الدين، وهو يحاول رفض الخرافة والأساطير والسحر، برهن على إيمانه العميق بكل الخرافات والأساطير. وعلم الأنتروبولوجيا في هذه الندوة برهن بدرجة أكبر عن إيمانه الأكبر بخرافات وأساطير ما أنزل الله بها من سلطان. إذا كان هناك من دلالة على هذه الملاحظات فإن هذا الأمر يعود إلى تشبع العقل العربي بكل المضامين الخرافية والأسطورية السائدة في وسطه الثقافي والحيوي. وهذا يعني، كما أشار عدد من المفكرين، أن العلم يشكل قشرة خارجية في العقل العربي تسقط مع أبسط مجابهة عقلية يواجه فيها شؤون الحياة وقضايا الوجود.

الخرافات والأساطير في الوسط الشعبي:

تغطي ظاهرة الخرافات والأوهام المعرفية السطح والعمق في الثقافة العربية ولا سيما في الثقافة الشعبية، وقد حظيت هذه الظاهرة بعناية نخبة من المفكرين الذي عملوا على رصد مظاهرها وخفياها ونتائجها. ويمكن لنا في هذا السياق أيضا أن نشير إلى عدد من الأعمال الفكرية التي قدمها هاشم صالح التي حاول من خلالها أن يلقي الضوء على هذه الظاهرة الخطيرة وبالتالي أن يفند آثارها.

يقول هاشم صالح في معرض حديثه عن معطلات العقل العربي:
"هذه الأوهام الكبرى التي تملأ اليوم وعي الملايين والتي تفرض
نفسها على هيئة حقائق مطلقة لا تناقش ولا ترد. هذه الأوهام - أو
اليقينات التي أصبحت فيما بعد، تشكل وعيا خاطئا يعوق كل نهضة
وكل تفكير سليم. ويرجى من عملية النقد التاريخي أن تؤدي إلى
تحبيدها أو تحجيمها أو زحزحتها على الأقل. فالوعي التاريخي
الصحيح لا يمكن أن ينهض إلا على أنقاضها"^(١). لقد آن الأوان لأن
يحل الوعي التاريخي تدريجيا محل الوعي الأسطوري في علاقتنا
مع الذات التاريخية. فنكون كمن يصحو من نوم طويل أو ينهض بعد
كابوس ثقيل^(٢).

وإذا كانت منهجية التفكير غلبة عند كثير من المفكرين
والمثقفين العرب، وإذا كان هؤلاء المثقفون يعنون من غلبة الطابع
الأسطوري والخرافي على منهجية تفكيرهم واعتقادهم، فلا ريب أن
الحال سيكون أكثر مأساوية وخطورة عند السواد الأعظم من أبناء
الشعب، الذين يخضعون بصورة كبيرة لاعتبارات الخرافة

(١) هاشم صالح، الثقافة العربية في مواجهة الثقافة الغربية و التحديث، الوحدة،
عدد ١٠١، فبراير/ مارس، ١٩٩٣، (صص ١٤-٣٠)، ص ٢٦.
(٢) هاشم صالح، الثقافة العربية في مواجهة الثقافة الغربية و التحديث، المرجع
السابق، ص ٢٦.

والأسطورة ومعطلات التفكير والعقل. فالخرافات تنقش في الطبقات الفقيرة كوسيلة لتخفيف الآلام من خلال الأوهام. ويتناسب انتشارها مع مقدار العجز عن التصدي لمشكلات الحياة المختلفة^(١).

مشاهد الخرافة في الوسط الشعبي:

إن لغة الواقع العربي، ومنطق الحياة في الثقافة العربية، يشهدان على تنام كبير لمظاهر الخرافة والأساطير والغيبيات والأوهام الفكرية. وما نشاهده في حياتنا الثقافية من مظاهر خرافية وأسطورية وغير عقلانية يفوق بغيرته حدود التصديق، ولا سيما ونحن اليوم في بداية الألفية الثالثة من التاريخ الإنساني. وليس غريبا أن تنصدر هذه القضايا بعض الصحف والمجلات العلمية الهامة. وليس غريبا أيضا أن نقرأ حرفيا على الصفحة الأخيرة من جريدة الحياة، وهي من أهم المنابر الإعلامية في الوطن العربي، هذا الخبر بعنوان "أربعة أشهر لمن استعنت بعرف سلط الجان على زوجها: نبي (ا.ف.ب)" حكم في الإمارات العربية على امرأة بالسجن لقيامها بتسليط الجان على زوجها السابق وشقيقته. ونكرت صحيفة "خليج تايمز" أن المرأة، التي لم ينشر اسمها، أكتت أنها استعانت بعرف عماني في محاولة يائسة لاستعادة زوجها. وأضافت الصحيفة، أن

(١) مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي: سيكولوجية الإنسان المقهور، معهد

الإمام العربي، بيروت ١٩٨٩ ص ٧٣.

العراف قدم لها مشروباً تضع قطرات منه في طعام وشراب زوجها وشقيقته. وشكلت المحكمة لجنة من رجال الدين للتحقق من مزاعم الضحيتين اللذين أكداً أنهما يعانين من آلام غامضة لم يتمكن الأطباء المحليون أو الأجنب من معالجتها. وأكد أعضاء لجنة رجال الدين أنهم اتصلوا بواحد من "الجان" أبلغهم بأن الزوجة ألفت عملاً على الضحيتين. وأشارت الصحيفة إلى أنها المرة الأولى التي يصدر فيها حكم من هذا النوع في الإمارات وأن الرجل طالب بتعويض مادي^(١). هذه الحادثة ليست غريبة أبداً في مجتمعنا ولكن الغرابة والجديد فيها أمران: أولاً أن تعهد هيئة قضائية للجنة من رجال الدين بالتحقيق في مصداقية هذه القضية، والثاني: أن تقوم اللجنة الدينية بالتحقيق في هذه القضية، وأن تتصل بالجن وتعرف الحقيقة عن طريق أحد الجان فهذا ما لا يصدق من منطق أو عقل. وإذا كان الدين لا ينفي وجود الجن فإنه بحسب الفقهاء ليس معهوداً لأحد أن يتصل بهم، وإذا كان الاتصال بهم ممكناً فعلاً، فلماذا لا توظفهم الهيئات القضائية بالكشف عن كثير من المشكلات المشابهة في هذه القضية. إن مثل هذه الحادثة تبين إلى أي حد بدأ مجتمعنا يسقط العقل من حساباته ويحتقر كل أشكال المحاكمة المنطقية والعقلانية.

(١) جريدة الحياة، الثلاثاء ٤ نيسان/أبريل ٢٠٠٠، الموافق ٢٩ ذو الحجة ١٤٢٠،

العدد ١٣٥٣٧، الصفحة الأخيرة.

محكمة الأموات والإمام الشافعي رضي الله عنه:

في عام ١٩٦٤ التمس أحد الباحثين المصريين أننا بالاطلاع على مجموعة ضخمة من الرسائل المرسلة بالبريد العادي إلى ضريح الإمام الشافعي بالقاهرة. وهذه الرسائل أرسلت من قبل مواطنين مصريين بسطاء، هؤلاء الذين تعرضوا إلى أنماط القهر الاجتماعي، وفي هذه الحالة نجد أن آلاف المواطنين يخاطبون شخصية دينية إسلامية مرموقة معروفة بفضلها وعلمها، وهي شخصية الشافعي رضي الله عنه، وقد مضى على وفاته (حتى علم ١٩٦٤ تاريخ إجراء البحث) ١١١٨ سنة^(١). وأغلب هذه الرسائل تتبئ الشافعي، رحمه الله، عن حالات من المعاناة والقهر والظلم الذي يقع على المواطنين، ويلتمس أصحاب هذه الرسائل من الإمام الشافعي تقديم العون لهم، وإنصافهم من الظالمين.

وفي سياق تحليل هذه الظاهرة يمكن القول أن مخاطبة الموتى هي طقوس غير إسلامية في أصلها، وهي طقوس دينية مؤسسة على اعتقاد راسخ (فرعوني المنشأ) بأن الموتى يسافرون إلى مكان آخر وأنهم يلتقون بعضهم بعضاً في العالم الآخر. وهذه العقيدة هي

(١) فاضل الربيعي، محكمة الأموات: عن رسائل الناس إلى ضريح الإمام

الشافعي، الناقد، العدد ٦٧، مانون الثاني (يناير) ١٩٩٤ (ص ص ١٨-

٢٢) ص ١٨.

عقيدة فرعونية في أصلها الأول. ومن الغريب أن أصحاب هذه الرسائل يعتقدون أن الإمام الشافعي رحمه الله ما زال قاضي الشريعة الإسلامية بالفعل، وأن الموت الجسدي لم يغير من هذه الحقيقة، وأنه يمكنه أن يعقد جلسة محاكمة من أجل النظر في الشكاوى التي يرفعها الناس ضد أناس يقترفون الخطيئة ويمارسون الظلم. ومن الطبيعي أن هذه الفكرة فكرة أسطورية ليس لها أصل في العقيدة الإسلامية وإنما تعود إلى أسطورة تتعلق بمحاكمة أوزيريس حاكم الوافدين إلى عالم الخلود.

ومثل هذه الرؤى الأسطورية تسود في بقاع واسعة من العالم الإسلامي حيث يلعب الأولياء أنورا تاريخية وأسطورية في القضاء والعلاج والعون، وهذا ما لاحظناه في بعض البلدان العربية الأخرى حيث تنتشر ضرائح الأولياء وتترامى في أكثر من مكان.

ويمكن الإشارة في هذا الصدد إلى بعض المحافل الأسطورية التي (تحت اسم الدين ولدين منها براء) تنتشر في البادية السورية والتي يرجى منها إيجاد الحلول الأسطورية لقضايا اجتماعية تتعلق بالمرض والموت والحياة والزواج والشفاء وغير ذلك من القضايا والمشكلات الاجتماعية. وفي هذا كله دليل كبير على حضور فيض من الفكر الغيبي الأسطوري الذي يأخذ مكانه في العقل العربي والذي يتموضع في الذاكرة والوجدان.

تبين هذه الملاحظات باختصار أن الإنسان العربي، في كثير من القطاعات الاجتماعية، يؤمن بالسحر والغيبيات، ويرغب في الابتعاد عن السلطة وعن مراكز المسؤولية، إنه متواكل إلى درجة التخائل ولا يبحث في المستقبل لأنه (بيد الله) ويعيش في الماضي وينعزل به.^(١)

التراكمات الخرافية في الجانب الإيماني:

إن العجز عن التصدي العقلاني الموضوعي للمشكلات والأزمات الحياتية يدفع بالمرء إلى النكوص إلى المستوى الخرافي، إلى الحلول السحرية والغيبية، وهذه بدورها تعمل، حين تتأصل في النفسية، على أضعاف أولوية التحليل النقدي للأمور، من خلال مزج الواقع بالخيال، والتغاضي عن الحقائق المادية بإرجاعها إلى قوى غيبية (الجن، الشيطان الحسد، الكتابة، السحر، الخ...) وكلما زاد القهر والعجز تقشّرت الخرافة^(٢).

لقد عانت الثقافة العربية من ترويح دخيل لأفكار وتصورات معادية للدين في جوهره، ولكن أريد لهذه التصورات، من أجل أن تنتشر بقوة

(١) أحمد خضر أبو هلال، دراسة أنثروبولوجية لدور الجامعات العربية في تطوير المجتمع العربي: المؤتمر العام الثاني لاتحاد الجامعات العربية: الجامعات العربية والمجتمع العربي المعاصر ٧-٤ شباط ١٩٧٣، ص ص (١١٣-١٤١)، ص ١٣٣.

(٢) مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي: سيكولوجية الإنسان المقهور، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٨٩ ص ٧٣.

كبيرة وبشكل واسع، أن تلخذ مظهرا دينيا يعطيها جواز سفر للمرور إلى الجماهير الواسعة من المؤمنين في العالم العربي. فالدين الإسلامي دين عقلاني في جوهره وفي كثير من تجلياته وعطاءاته وتعاليمه وفي هذا يقول محمد عابد الجابري "إن الثابت تاريخاً أن النبي وصحبه كانوا عقلانيين في تفكيرهم عمليين في سلوكهم وذلك بالقدر الذي كان يفرضه عصرهم وتقضيه واجباتهم النضالية^(١).

ومع أن الدخول في هذه البوابة يومض بالخطر إلا أنه يتوجب علينا أن ننوه إلى بعض الأفكار والمقولات التي أعطيت طابعا دينيا، وهي، برأينا ورأي العقلانيين أيضا، بعيدة عن الروح الحقيقية للدين الذي يومض بوهج العقل والمعرفة العقلية. هذه المقولات تتسبب إلى علماء أوهجوا الدنيا بعقائهم الإسلامي الخلق، ورفعوا من العقل منطلقا للإيمان العظيم، ولذلك سنحاول أن نسقط أسماء الصحابة ترفعا بهم عما ينسب إليهم من أحاديث وأقوال لا يقبلها العقل أو المنطق. ويمكن أن نذكر بعض هذه الأحاديث التي تقارب الخرافات ومنها: "إن الله خلق من نفسين نفسين: من عطسة أم عيسى ومن عطسة الأسد الهرة، وإن أم لما عطس أمر الله جبريل أن يحفظ العطسة، وفي رواية: أمر بكر ابن قيس أن يأخذها ويحفظها إلى

(١) محمد عابد الجابري، صراع المعقول واللامعقول في الفكر العربي

الإسلامي، المرجع السابق ص ١٢.

زمان مريم، حتى نفخ فيها فحملت ببعسى - كذا في بحر العلوم^(١). وفي حديث آخر "إن في البحر شيطنة مسجونة، أوثقها سليمان بن داود يوشك أن تخرج فتقرأ على الناس قرأتنا"^(٢). ويعلق يوسف فجر أرسلان على هذا الحديث بقوله: "كيف يكلف سليمان (عليه السلام) البحر بوظيفة إضافية هي وظيفة سجن الشيطنة سجننا مؤبداً، وكيف يكلف الشيطنة بوظيفة إضافية هي من أقدس الفروض عند المسلمين وهي قراءة القرآن الكريم"^(٣).

ومن هذه الأحاديث أيضاً "أن الله أوكل بالشمس تسعة أملاك يرمونها بالنّج ولو لا ذلك أحرقت كل شيء"^(٤). وأين هذا من قوله تعالى عزّ وجلّ "والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم"^(٥). ونسب إلى ابن عباس رضي الله عنه قوله "إن من الملائكة

(١) حسين بن محمد بن الحسين الديار بكري، تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس، المطبعة الوهابية، القاهرة ١٢٨٣هـ، ٤٠/١.

(٢) محمود أبو رية، أضواء على السنة المحمدية، مطبعة صور، بيروت، ١٩٦٤، ص ١٨٣.

(٣) يوسف فجر أرسلان، الخلاصة أزمة الفكر العربي، المعرفة السورية، السنة ٣٥، العدد ٣٩٥، أب/١٩٩٦، صص ٢٩-٦٣، ص ٣٥.

(٤) محمود أبو رية، أضواء على السنة المحمدية، مطبعة صور، بيروت، ١٩٦٤، ص ١٩٨.

(٥) يوسف فجر أرسلان، الخلاصة أزمة الفكر العربي، المعرفة السورية، مرجع سابق، ص ٣٦.

ضربا يتوالدون يقال لهم للجن، ومنهم إبليس. وفي كتاب أبي المعين النسفي أن الشيطان إذا فرح على مصيبة بني آدم يبيض بيضتين فيخرج منها الولد. وهذا هو الصحيح. وجاء في الخبر أن في إحدى فخذه فرجا وفي الأخرى نكرا فيجمع نفسه فيخرج منه الولد. وهذا غير صحيح^(١). وينسب إليه أيضا رضي الله عنه الحديث التالي "والذي نفسي بيده ما طلعت الشمس قط حتى ينخسها سبعون ألف ملك، فيقولون لها اطلعي فتقول لا أطلع على قوم يعبدونني من دون الله، فيأتيها ملك فتستلم لحياء ابن آدم. فيأتيها شيطان يرصدها. فتطلع بين قرنيه، فيحرقه الله تحتها"^(٢). وما أكثر هذه الأحاديث والتصورات والمقولات التي تعطل عقل الإنسان العربي وتتمر كل إمكانياته الإبداعية والعقلية والروحية أيضا.

في أصل التفكير الخرافي والأسطوري توجد طبقات فوق طبقات من العوامل والمتغيرات الاجتماعية والثقافية في الماضي والحاضر. وبالطبع فإن رصد هذه العوامل والمتغيرات يحتاج إلى جهود كبيرة تتجاوز إمكانية الباحث الواحد والبحث الواحد ويكفي هنا أن نلمح إلى بعض الخلفيات الاجتماعية التي تعمل على انتشار الخرافات والأساطير في حياتنا المجتمعية.

(١) يوسف فجر أرسلان، الخلاصة لزمة للفكر العربي، المرجع السابق، ٦٣، ص ٣٧.

(٢) يوسف فجر أرسلان، الخلاصة لزمة للفكر العربي، المرجع السابق، ص ٣٦.

الفصل الخامس

تناقضات الانتماء في العقلية العربية

ماذا يفيد الإنسان لو ربح العلم كله وخسر نفسه

(تجيب متى)

مقدمة:

يعاني الإنسان العربي المعاصر أزمة هوية وانتماء تتصف بطابعي العمق والشمول. وتعود هذه الأزمة إلى وجود الإنسان العربي في ظل كيانات اجتماعية متعددة ومتعارضة، تبدأ بالقبيلة والطائفة حيناً وتنتهي بالدين وبالقومية أحياناً. فالوطن العربي كما تعلن إحدى الدراسات العربية "كيان مركب معقد، تتداخل فيه عناصر الولاءات المحلية بالولاءات الوطنية، ولا تتطابق فيه حدود الجغرافيا مع حدود المشاعر، ولا حدود السياسة مع حدود الأمة"^(١). وبالتالي فإن تعددية الانتماء وتناقضاته تؤدي إلى حالة من الانشطار في الهوية الاجتماعية، وإلى حالة من التمزق الوجداني الداخلي عند

(١) وثيقة تعليم الأمة العربي للتخطيط في القرن العشرين، المعهد العربي للتخطيط في القاهرة، تحرير سعد الدين إبراهيم، القاهرة ٨-٣٠/ إبريل

الإنسان العربي، الذي تتخطفه، وفي الآن الواحد، مشاعر انتماء اجتماعية متعارضة ومتنافرة في مختلف المستويات والاتجاهات.

إن تنامي مشاعر الانتماء الطائفي والقبلي أدى إلى ولادة موجة عارمة من مشاعر الولاء والتعصب بمستوياته المختلفة، فأغلب المجتمعات العربية تعيش تحت تأثير موجة من القيم التعصبية والتمييز الطائفي والإقليمي والعشائري والعرقى، الذي ينخر عظام الوجود الثقافي في الحياة العربية المعاصرة. وفي غمرة هذا النمو الكبير لهذه الولاءات الضيقة بدأ الإنسان العربي المعاصر يتعرض لكل أشكال الاضطهاد والتمييز والتسلط، ويعاني مختلف ألوان التعصب والقمع، حيث بدأت قيم التسامح تسجل غيابا كاملا وتترك مكانها لقيم التعصب الطائفي حيناً والعشائري أحياناً.

فإشكالية الهوية والانتماء تطرح نفسها بين القضايا الساخنة في المجتمع العربي المعاصر. وتتداخل حدود هذه المسألة مع منظومة القضايا الفكرية والاجتماعية الحيوية في المجتمعات العربية. وتبدأ هذه الإشكالية بأسئلة قديمة متجددة حول أولوية الهوية والانتماء؛ هل نحن عرب أم مسلمون؟ هل نحن أبناء الوطن أم أبناء للعشيرة؟ هل نحن أبناء الطائفة أم أبناء للدين؟ وعلى الرغم من البساطة التي تأخذها صيغة هذه الأسئلة، فإن الإجابة عنها بوضوح يمكن أن تؤسس لرؤية سوسيولوجية بالغة الأهمية والخصوصية في المجتمع،

كما أنه يمكنها أن تلقم صورة موضوعية لصورة الهوية التي يحتكم إليها الوجود الاجتماعي والسياسي في المجتمعات العربية. ويتأسس على هذا أيضا أن الصورة الواضحة لمعالم الهوية الاجتماعية يمكنها أن تلقي الضوء على جوانب أخرى هامة في مستوى الحياة الاجتماعية والسياسية في المجتمع العربي المعاصر.

في مفهوم الانتماء :

يمتلك مفهوم الانتماء طاقة علمية كاشفة في مستوى الحياة الاجتماعية برمتها حيث تتعدى طاقته للكشفية هذه حدود للسياسة وللدن إلى مختلف التخوم الاجتماعية التي تحيط بالوجود الإنساني. يقول مجدي أبو زيد مؤكدا أهمية هذه القدرة الكشفية والتحليلية لمفهوم الانتماء "بعد الانتماء محورا مفصليا يكشف الكثير عن الآلية النفسية التي تتحكم في علائقية للمجتمع بأفراده، وما زال للكثيرون ينظرون إلى الانتماء على أنه يخص الجانب السياسي وتجلياته في حين أنه يتجذر في كافة الجوانب الاقتصادية والثقافية والاجتماعية"⁽¹⁾.

فالانتماء يؤكد حضور مجموعة متكاملة من الأفكار والقيم والأعراف والتقاليد التي تتغلغل في أعماق الفرد فحيا بها وتحيا به، حتى تتحول إلى وجود غير محسوس، كأنه الهواء يتنفسه وهو

(1) مجدي أبو زيد، قضية الانتماء وأسطورة بيوريدان، عبر الأنترنت، موقع

إسلام أون لاين، ص ١.

لايراه^(١). ويشكل الانتماء جنر الهوية الاجتماعية وعصب الكينوية الاجتماعية. فالانتماء هو إجابة عن سؤال الهوية في صيغة من نحن؟ والانتماء أيضا هو صورة الوضعية التي يأخذها الإنسان إزاء جماعة أو عقيدة، كما أنه يشكل مجموعة الروابط التي تُشد الفرد إلى جماعة أو عقيدة أو فلسفة معينة، وقد يأخذ صورة شبكة من المشاعر، ومنظومة من الأحاسيس التي تربط بين الفرد والمجتمع، وهذا بدوره يؤسس أيضا لمجموعة من العلاقات الموضوعية التي تتجاوز حدود المشاعر إلى منظومة من الفعاليات والنشاطات التي يتبادلها الفرد مع موضوع لنتمائه. فالفرد في القبيلة يشكل صورة مطابقة لصورتها إذ يحمل روحها ويجسد معانيها ويستلهم عاداتها وتقاليدها، إنه صورة مصغرة لقبيلته بكل ما تتطوي عليه من معان ومشاعر وقيم وعادات. وهذا يعني أنه يطابقها ويعبر عنها، وتلك هي صورة الهوية لأن مفهوم الهوية يعني المطابقة بين شيئين في نسق وحدة واحدة.

ومع أن مفهوم الانتماء الاجتماعي يعاني من التعقيد والغموض، فإنه يعد من أكثر المفاهيم تداولاً في الأدبيات السوسولوجية والتربوية المعاصرة. ويميل الباحثون، في مجال علم الاجتماع التربوي، إلى تحديد الانتماء الاجتماعي للفرد وفقاً لمعيارين أساسيين متكاملين هما:

(١) عبد المنعم المشاط، التعليم والتنمية السياسية، مستقبل التربية العربية، القاهرة، المجلد الأول، العدد الثاني، ١٩٩٥، ص ١٧.

العامل الثقافي الذاتي الذي يأخذ صورة الولاء لجماعة معينة أو عقيدة محددة، ثم العامل الموضوعي الذي يتمثل في معطيات الواقع الاجتماعي الذي يحيط بالفرد أي الانتماء الفعلي للفرد أو الجماعة. فالولاء وهو الجانب الذاتي في مسألة الانتماء يعبر عن أقصى حدود المشاركة الوجدانية والشعورية بين الفرد وجماعة الانتماء فالولاء حالة "تمج بين الذات الفردية في ذات أوسع منها، وأشمل، ليصبح الفرد بهذا التمج جزءا من أسرة أو من جماعة، أو من أمة، أو من الإنسانية جمعاء"^(١).

فقد ينتمي الفرد بالضرورة إلى قبيلة ولكنه لا يشعر بالولاء لها، وعلى خلاف ذلك فقد لا ينتمي المرء إلى قبيلة محددة ولكنه قد يكون قبليا بمفاهيمه وتصورات. فالانتماء الفعلي يفرض نفسه ويتجاوز حدود وأبعاد العامل الذاتي وذلك كله مع اعتبار إمكانية التطابق بين العنصرين، فقد يكون المرء عربيا ومؤمنا بعروبيته، أو مسلما مؤمنا بإسلامه في الآن الواحد، وهذه هي حالة التطابق بين الانتماء والولاء. وإذا كان الفصل بين هذين العاملين يعود إلى اعتبارات منهجية سوسولوجية ضرورية، لتحليل ودراسة الانتماء الاجتماعي للأفراد، فإن الباحثين يدركون بعمق مدى التأثير المتبادل القائم بين العاملين في

(١) زكي نجيب محمود، قيم من التراث، دار الشروق، بيروت، ١٩٩٠، ص

تحديد هوية الانتماء الاجتماعي للفرد. فالانتماء هو شعور الفرد بالارتباط بالجماعة وميله إلى تمثل أهدافها والفخر بحقيقة أن الفرد جزء منها، والإشارة الدائمة إلى الانتماء ولا سيما في لحظات الخطر^(١).

وفي هذا السياق يمكن التمييز أيضا بين الانتماء وشعور الانتماء، فالانتماء هو حالة موضوعية يفرضها واقع الحال كأن ينتمي الإنسان إلى قومية معينة كالقومية العربية فمن يتكلم العربية ويعيش على أرض العرب هو عربي بالضرورة ولا يمكنه الخروج من دائرة هذه الهوية. أما شعور الانتماء فقد يتطابق مع البعد الموضوعي لانتماء وقد يخالفه أو يتناقض معه فالعربي الذي يتكلم العربية ويعيش على أرض العرب قد تأخذ مشاعر الانتماء إلى العروبة حبا وافتداء وافتداء وعلى خلاف ذلك قد تغيب لديه هذه المشاعر وتضعف لديه روابط العروبة وأحاسيسها فتحدث المفارقة بين واقع الانتماء ومشاعره.

وإذا كان الواقع الموضوعي يفرض على الإنسان مجموعة من الانتماءات فإن هذه الانتماءات تأخذ نسقا متكامل فيها أو قد تتعارض. فسوق الانتماء يعني الوضعية التي يأخذها الإنسان لزاء وضعيات انتماءات متعددة، والتي تأخذ سلما ترسم على مدرجات اتجاهات

(١) عبد المنعم المشاط، للتعليم والتنمية السياسية، مرجع سابق، ص ١١٧.

الانتماء المختلفة. فالإنسان محكوم بعدد من الانتماءات التي قد تتعارض أحيانا وتتناقض أحيانا أخرى. فالإنسان العربي اليوم تتخطفه مجموعة من مشاعر الانتماء كالعروبة والإسلام والقبيلة والطانفة والوطن، وإزاء هذه التعددية قد يقع في صراع الهوية والانتماء، لأن بعض هذه الانتماءات يعارض بعضها الآخر كالتعارض بين انتماء القبيلة وانتماء الوطن. ومن هذه الزاوية يتحدث زكي نجيب محمود عن نسق الانتماء في صورة متكاملة تبدأ بالوطن وتنتهي بالإسلام حيث يعلن بأنه مصري، عربي، مسلم، ثم لا يهمله بعد ذلك أن تضاف إلى هذه الأبعاد الثلاثة أبعاد أخرى كالانتماء الأفريقي وغيره.^(١)

وتأسيسا على مفهوم نسق الانتماء يميز زكي نجيب محمود بين للعروبة والإسلام" فالمصري مصيب إذا قال أنه ينتمي إلى العروبة وإلى الإسلام معا (...) لأنه عربي بمعنى أنه يتجانس مع سائر العرب في نمط ثقافي واحد متعدد الجوانب والفروع. أما المصري المسلم فهو ينتمي إلى الأمة الإسلامية بجانب واحد وهو جانب العقيدة، وليس بالضرورة إن تكون بقية جوانب الحياة الثقافية مشتركة بين المصري والباكستاني والاندونيسي من المسلمين غير العرب^(٢).

(١) زكي نجيب محمود، فلق الحب والنوى، الأهرام، في ٢٦/١١/١٩٨٥.

(٢) زكي نجيب محمود، في مفترق الطرق، دار الشروق، بيروت، ١٩٨٤،

وانطلاقاً من هذه الإشكالية فإن درجة الشعور بالانتماء قد تأخذ مسارات متباينة حيث تتباين درجات شدتها بين شخص وآخر. وهذا يعني أنه يمكن تحديد سلم انتماء كل فرد وفقاً لأولوية انتماءاته. فقد يشعر الإنسان بعروبته أولاً وبينه ثانياً وقبيلته ثالثاً وطائفته رابعاً ووطنه في الدرجة الخامسة. وهنا يمكن القول بأن سلم الانتماء قد يتحدد ويتشكل في بوتقة من الظروف والفعاليات الإنسانية والاجتماعية التي تحدد للشخص انتماءاته ونسق أولويات المشاعر الخاصة بهويته. ومن هنا يمكن التمييز بين موضوعية الانتماء وصورته الذاتية التي تتعلق بمشاعر الانتماء الذاتية.

لقد شكلت قضية أولويات الانتماء واحدة من القضايا التي عالجها زكي نجيب محمود بعمق واهتمام كبير حيث يرى أن نسق الانتماء لا يتكامل مع نسق الأهمية، حيث يقول قريبا كانت العقيدة الإسلامية من حيث الأهمية أهم جوانب حياته، لكن انتمائي لأسرتي ولقريتي ولوطني وللعروبة وللإنسانية جمعاء يحيء فيه ترتيب الدرجات على أساس آخر غير أساس الأهمية، وقد يكون هذا الأساس هو المشاركة الوجدانية، فهذه المشاركة الوجدانية بيني وبين مسلم الصين أو روسيا، دون أن يغير هذا الموقف الوجداني من حقيقة كون إسلامي أهم جانب من جوانب حياتي"^(١).

(١) زكي نجيب محمود، في مفترق الطرق، مرجع سابق ص ٣٥٩.

بين الهوية والانتماء:

يتشاكل مفهومَا الهوية والانتماء في تقاطعات عدة تطرح نفسها منذ زمن بعيد على بساط البحث العلمي. إذ غالبا ما يستخدم أحدهما في مكان الآخر في الأدبيات الاجتماعية المعاصرة. وإذا كان كل مفهوم من هذين المفهومين يطرح إشكالية بمفرده فإن الإشكالية التي يطرحها التداخل بينهما يتجلى بقوة.

يعلن كثير من المفكرين عن صعوبة في تعريف الهوية Identity، وليس غريبا أن يعلن كوتلوب فريك Gottlob Freg بأن الهوية مفهوم لا يقبل التعريف وذلك لأن كل تعريف هو هوية بحد ذاته. فالهوية مفهوم أنطولوجي وجودي يمتلك خاصية سحرية تؤهله للظهور في مختلف المقولات المعرفية، وهو يتمتع بدرجة عالية من العمومية والتجريد تفوق مختلف المفاهيم الأخرى المجانسة والمقابلة له. ومع ذلك كله وعلى الرغم من الغموض الذي يلف مفهوم الهوية ويحيط به يمتلك هذا المفهوم طاقة كشفية لفهم العالم بما يشتمل عليه من كينونات الأنا والآخر.

لقد فرضت كلمة الهوية نفسها كمصطلح فلسفي يدل على ما به الشيء نفسه" وهذا يعني أن معنى الهوية في الاصطلاح الفلسفي العربي قد استقر ليدل على ما به الشيء هو بوصفه وجودا منفردا متميزا عن غيره"^(١). وتشتمل كلمة هوية في الأدبيات

(١) معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، معهد الإنماء العربي،

الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٦م ص ٨٢١.

المعاصرة لأداء معنى Identity - identité التي تعبر عن خاصية مطابقة الشيء لنفسه أو الاشتراك مع شيء آخر بالصفات والخصائص عيها.

يعرف المفكر الفرنسي إيكس ميكشلي الهوية بأنها: منظومة متكاملة من المعطيات المادية والنفسية والمعنوية والاجتماعية تتطوي على نسق من عمليات التكامل المعرفي وتتميز بوحدها التي تتجسد في الروح الداخلية التي تتطوي على خاصة الإحساس بالهوية والشعور بها. فالهوية هي وحدة من المشاعر الداخلية التي تتمثل في الشعور بالاستمرارية والتمايز والديمومة والجهد المركزي. وهذا يعني بأن الهوية هي وحدة من العناصر المادية والنفسية المتكاملة التي تجعل الشخص يتمايز عن سواه ويشعر بوحده الذاتية^(١). ومن أجل تحديد ظلال التمايز بين مفهومي الانتماء والهوية يمكن أن نسجل ثلاثة عناصر من عناصر التباين بينهما.

يتميز مفهوم الهوية بطابع الشمولية ويشكل الانتماء عنصرا من عناصر الهوية فالهوية تتكون من شبكة من الانتماءات والمعايير كما وضحا في تعريف المفهوم.

(١) إيكس ميكشلي، الهوية، ترجمة علي وطفة، دار معد، دمشق، ١٩٩٣. ص

يأخذ مفهوم الهوية طابعا سيكولوجيا وفلسفيا بالدرجة الأولى حيث يوظف بشكل واسع في مجال الفلسفة ويشكل مبدأ الهوية واحدا من أقدم المبادئ الفلسفية وقوامه أ = أي أن الشيء هو نفسه. وعلى خلاف ذلك يأخذ مفهوم الانتماء طابعا سوسيلوجيا ويوظف غالبا في مجال الأدب والسياسة وعلم الاجتماع.

مفهوم الهوية مفهوم شامل يوظف للدلالة على ظواهر مادية غير إنسانية بينما يتفرد مفهوم الانتماء بالدلالة على الظاهرة الإنسانية دون غيرها من الظواهر.

إن الهوية كيان يجمع بين انتماءات متكاملة وهوية المجتمع تمنح أفراده مشاعر الأمن والاستقرار والطمأنينة. فالهوية القومية تمنح أبناء الأمة الشعور بالثقة والأمن والاستقرار. وفي الوقت الذي يكون فيه المجتمع متعدد بانتماءات وفئات وجماعات عرقية أو دينية أو سياسية أو اجتماعية، فإنه يتوجب على السياسيين العمل على تلمج هذه الانتماءات المتنوعة من أجل الوصول إلى هوية مشتركة تمثل مصالح الجماعة بانتماءاتها الطبيعية المختلفة. " فالهوية المشتركة أو محاولة تحقيق الانتماء الاجتماعي ليس بضرورة لإزالة الانتماءات الفرعية بقدر ما تعني ضمان عدم تضارب بين الهوية المشتركة والهوية الفردية، بناء على هذه المعادلة تصبح السلطة هي للقادرة

على منح الهوية المشتركة ونلك من خلال مؤسساتها المختلفة وتصبح بذلك الهوية الغربية جزءا من الهوية المشتركة^(١). وهذا يعني أن "التباين ضروري حتى يمكن للهوية أن تكون هي أول معنى للوجود، وللتباين ضروري ومساهم في لفتاح الآخرين وتكاملهم^(٢). ولكن هذا التباين يحتاج إلى الروح للديمقراطية التي يمكنها أن تحقق التلاحم الوجودي بين مختلف التكوينات الاجتماعية الصغرى في ظل البناء القومي أو الوطني الكبير.

في مفهوم القبيلة والطائفية:

القبيلة تكوين اجتماعي يقوم على روابط الدم والقربة وروابط العادات والتقاليد المتوارثة، ويعد الانتماء القبلي وحدة التنظيم الأساسية في المجتمعات العربية التقليدية. وهي بالتعريف "جماعة تربط أعضائها صلات الدم والقربة ونمط الإنتاج والتوزيع،

(١) تعقيب علي الطراح على سعد الدين إبراهيم: للتعصب والتحددي الجديد للترية في الوطن العربي، ضمن: الجمعية الكويتية لتقديم الطفولة العربية: الأطفال والتعصب والترية: احتمالات الانهيار الداخلي للثقافة العربية المعاصرة، الكتاب السنوي السادس، ١٩٨٩، ص ص (١٩-٧١) ص ٥٣.

(٢) مراد وهبة، التسامح الثقافي: أبحاث المؤتمر الإقليمي الأول للمجموعة الأوروبية العربية للبحوث الاجتماعية المنعقد في ٢١-٢٤ نوفمبر عام ١٩٨١، مكتبة الأنجلو المصرية، لقاهرة، ١٩٨٧ ص ٧٤.

والاستهلاك، وأسلوب المعيشة، والقيم، ومعايير السلوك المشتركة وهيكل السلطة الداخلية^(١).

أما الطائفة فهي تكوين اجتماعي ديني يقوم على نمط محدد للممارسة الدينية. إنها وجود اجتماعي يقوم على أساس الانتماء لدين أو مذهب أو ملة معينة. ويعرفها ناصيف نصار بأنها "جماعة من الناس يمارسون معتقدا دينيا بوسائل وطرق وفنون معينة". إنها تجمع ديني ولكنها تكتسب مع الوقت طابعا اجتماعيا وسياسيا^(٢). والدين حالة عقائدية تتميز بطابع الشمول فالدين يشمل عدد كبير من الطوائف الدينية. فالدين الإسلامي يشمل طوائف عديدة وهذا هو حال الدين المسيحي والأديان الأخرى.

وهنا يتوجب علينا أن نميز بدقة بين مفهوم للطائفة والطائفية كما بين القبيلة والقبلية. فالطائفة والقبيلة مفهومان يطابقان كينونة اجتماعية تتميز بحضورها الاجتماعي وتؤدي أنوارا ووظائف اجتماعية سابقة لتكوينات الدولة الحديثة. أم الطائفية فهي نزعة تعصبية تجعل الفرد يقدم ولاءه الكلي أو الجزئي للقيم والتصورات

(١) أحمد شكر المسيحي، مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت، ٢٠٠٠، ص ٨٢.

(٢) ناصيف نصار نحو مجتمع جديد، مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي، دار النهار، بيروت، ١٩٧٠، ص ٢٤٤.

الطائفية وكذلك هو الحال فيما يتعلق بمفهوم القبلية فالقبلية هي نزعة تعصبية أيضا تتمثل في منظومة من القيم والمعايير التي تعبر عن ولاء الفرد لقبيلته في عصر ما قبل الدولة الحديثة.

إذا "علينا أن نفرق القبيلة والقبلية، في البداية إن أغلبنا قبلون في تفكيرنا ولكن ليس بالضرورة أن يكون أغلبنا من القبائل. للقبلية عقلية وسلوك طبعت مجتمعنا عبر آلاف السنين ولا تزال، وهي في الأساس مبدأ تنظيمي يحدد الأطر العامة للعضوية في الجماعة، وهي رابطة موحدة الغرض مبنية على التحالف بقدر ما هي مبنية على النسب والقرابة وتمثل عقلية عامة مستمدة من الانتماء والولاءات المنخرسة في وجدان الجماعة، وإن نزعتها نحو إثارة قبليتها هو تعبير عن هويتها"^(١).

وهنا يجب أن نميز بين مشروعية هذه الولاءات في سياقها الزمني. ففي الوقت الذي يكون فيه الولاء للقبيلة والطائفة مشروعاً في غياب الدولة الحديثة ولا سيما في مراحل تاريخية سابقة لنشوء الدولة والمدنية فإن هذا الولاء يفقد هذه المشروعية مع التكوينات المدنية الاجتماعية الحديثة حيث تفقد للتنظيمات الاجتماعية التقليدية

(١) رابطة الاجتماعيين، الكويت والمجتمع المدني: دور العوامل الداخلية والخارجية، محاضرات الموسم الثقافي لرابطة الاجتماعيين في الكويت، للكويت ١٩٩٧، (ص ص ٢٦-٢٩) (ص ص ١١٠-١٢٤).

نورها ووظيفتها وتتخلى عنها للدولة أو للمجتمع المدني. وهذا يعني أن الولاء للقبيلة والعشيرة والطائفة في ظل المجتمع المدني يشكل حالة عارئة من التعصب الخالص الذي يفقد مبررات وجوده التاريخي. وتلك هي الحالة التي يجمع المفكرون على أنها حالة مدمرة للمجتمع ووحده. والمهم في هذا السياق كما يقول سعد الدين إبراهيم" المهم ألا يتحول الاعتزاز بالقبيلة إلى قلبية، والاعتزاز بالطائفة إلى طائفية"^(١).

واقع الكيانات الاجتماعية للصغرى ومشروعيتها :

تتعايش في مجتمعاتنا العربية بنى اجتماعية متنوعة تمثل كل منها مرحلة تاريخية من مراحل تطور المجتمعات الإنسانية فهناك للبنى الاجتماعية العشائرية والقبيلة والطائفية والدينية التي تعيش جنباً إلى جنب في قلب الدولة القطرية وعلى حسابها. وتستقطب كل بنية من هذه مشاعر الولاء الاجتماعي وفقاً لدرجة أهميتها وحضورها في دائرة الحياة الاجتماعية. وتجد هذه الرؤية مشروعيتها عند هشام شرابي الذي لا ينفك يؤكد في كل مناسبة على الخصائص الأبوية للبطرياركية للمجتمع العربي الذي يتسم ببنية داخلية لا تزال تقوم على علاقات للقرابة والعشيرة والفئة الدينية والإثنية"^(٢). ويبرر

(١) مداخلة سعد الدين إبراهيم: لتعصب والتحدى الجديد للتربية في الوطن

العربي، مرجع سابق، ص ٦٩.

(٢) هشام شرابي، البنية للبطرياركية في المجتمع العربي المعاصر، ص ١٤٠.

بعض للكتاب العرب حضور هذه الصيغ الاجتماعية الضيقة في المجتمع العربي ولا سيما ظاهرة الحضور الكبير للقبيلة في الحياة الاجتماعية العربية بأن المنطقة العربية تتميز عن غيرها من مناطق العالم بكونها أعظم امتداد صحراوي على وجه الكرة الأرضية وهذا معناه أنها أكبر منبع للبداوة في العالم^(١). ومع تحفظنا الشديد حول هذا الرأي إلا أنه لا يمكن لنا أن ننكر دور البيئة في تشكل وتحديد صيغ الوجود الاجتماعي مع أن استمرار القبيلة ووجودها قائم في كثير من المناطق التي لا تحمل طابعا صحراويا في العالم.

فالمجتمع العربي يتكون حقيقة من عدد من الجماعات المتميزة والمختلفة الانتماء ولا سيما جماعات القبيلة أو الطائفة ولقد استطاعت هذه الجماعات المتميزة بشكل أو بآخر أن تحافظ على هوياتها الخاصة متحاشية الانصهار في بوتقة واحدة داخل المجتمع^(٢). وهذا يعني أن هذه البنى ما زالت تعاني من التصلب والجمود الذي يقهر إمكانيات تشكل المجتمع في صورة عصرية وحضارية.

وهذا التصلب والجمود في التكوينات الاجتماعية القائمة في المجتمعات العربية الذي يشل حركتها ويستلب قدرتها على التطور

(١) نقلا عن أحمد شكر الصبيحي، مستقبل المجتمع للمدني في الوطن العربي، مرجع سابق، ص ٨١.

(٢) تعقيب محمد حداد على سعد الدين إبراهيم: التمسب والتحدّي الجديد للتربية في الوطن العربي، مرجع سابق، ص ٤٩.

في نسق حضاري يخضع لتحليل جورج فرم في كتابه "جيوبوليتيكا الأقلية في المشرق العربي حيث يصل إلى التأكيد على أهمية للتنوع الاجتماعي في المجتمعات العربية وهو بالتالي يرى أن المجتمع العصري يتألف من شرائح وفئات مختلفة ترتبط في منظومة حضرية معقدة وفاعلة من المصالح والأهداف والالتزامات والمسؤوليات التي تتباين درجات انسجامها وتناقضها" (١). ولكن تحقيق الانسجام والتكامل بين هذه الأنساق الاجتماعية المختلفة مرهون وإلى حد كبير بمدى النقلة الحضارية للمجتمعات المعنية. وهذا يعني أن التعدد في المجتمعات الشمولية غير للديمقراطية يتطور في صيغة تراجيدية ومأساوية تتمثل في التعصب والصراع. أما للتعددية في المجتمعات الديمقراطية فهي معادلة هامة في تحضر هذه المجتمعات وفي تحقيق نهضتها الحضارية وهذا يعني أن للديمقراطية هي إسمنت الوحدة الوطنية وحصنها الحصين.

وفي هذا السياق يبين أحمد شكر الصبيحي في دراسة هامة أجراها حديثاً حول مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي أن البنية الاجتماعية العربية تقوم على أساس علاقات القرابة والنم حيث يقول "إن العلاقات المسيطرة هي علاقات القرابة والأهل والمحلة

(١) جورج فرم، ((جيوبوليتيكا الأقلية في المشرق العربي)) دراسة عربية،

والمذهب والطائفة والعشيرة (...) إنها علاقات طبيعية، عضوية
جمعية، قسرية، علاقات مرتكزة على روابط الدم^(١).

إن حضور لولاءات الاجتماعية الضيقة (طائفية وعشائرية
وقبلية) لا يأتي اعتباطا بل يعبر عن وضعية تاريخية مشروعة
حيث تلبي هذه لبني وظائف اجتماعية وسياسية هامة تتمثل في تأمين
الحماية والأمن والهوية لأفرادها في ظل مجتمعات لم تتبلور فيها
البنى السياسية الاجتماعية المعاصرة على نحو متكامل ولا سيما بنية
الدولة العصرية لو الأمة.

وتأسيسا على ذلك فإن للناس في المجتمعات الديمقراطية
يتجاوزون حدود انتماءاتهم وعشائرتهم إلى بناء مجتمع للدولة الذي
ينتمون إليه ويرفعون له مشاعر الولاء. وهذا يعني أن الديمقراطية
تشكل ملح الوحدة الوطنية ومنطلق العيش الحضاري المتكامل بين
مختلف الكيانات الاجتماعية. وتجد هذه الرؤية صورتها الواضحة في
تحليل قيس النوري الذي يؤكد على دور الديمقراطية في مجتمع
التعددية وعلى قدرتها الكبيرة في تحقيق التواصل والتكامل بنيويا
ووظيفيا. فالمجتمعات التي تنتوع تكويناتها الاجتماعية تقتضي
ديمقراطية ناضجة يمكنها أن تعنى بالتعدد الثقافي وما يقترن به من

(١) أحمد شكر الصبيحي، مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، مرجع

تنوعات اجتماعية وفكرية." وعلى هذا تصبح التعددية عامل تحفيز حضاري يدفع المجتمع إلى أمام ويسهم في رفاة تقدمه ونمائه. لكن انتشار هذه الرؤيا الحضارية والإنسانية المنفتحة للتعددية الثقافية والاجتماعية بين الناس يعتمد على صيرورتهم الثقافية والنفسية المطلوبة لتحريرهم من الأطر العشائرية المتعارضة مع التوجه الوطني غير المجزأ: فالتحدي الحقيقي للرئيس أمام الديمقراطية هو أن يصبح اختلاف (الأخر) مألوماً ومقبولاً بعد أن ظل غريباً ومريباً^(١).

وما يؤسف أن الدولة الحديثة في الوطن العربي لم تستطع أن تبديد هذه الانتماءات العشائرية لو أن تكامل بينها عبر نقلة ديمقراطية حقيقية، وبقيت هذه الدولة في كثير من بقاع الوطن العربي دولة عشائرية أو طائفية تستمد نفع وجودها من التكوينات الصغرى القائمة في المجتمع وتعتمدها في الهيمنة على السلطة والمجتمع. على هذا الأساس يمكن القول بأن وجود البنى لطائفية والعشائرية يستند إلى غياب الديمقراطية بمختلف تجلياتها في المجتمعات العربية، فالديمقراطية يمكنها أن تؤسس لدولة عصرية تضمن لجميع أفرادها الحق في الوطن والمواطنة على حد سواء وهذا بدوره يشكل المنطلق

(١) قيس النوري، حول بنى السلطة والثقافة والأزمة العربية، أفلق الديمقراطية والتركيب الثقافي العربي، لفكر العربي، العددان ٨٥ - ٨٦، ١٩٩٦، ص ص ٣٨-٤٨، ص ٤١.

المنهجي لتغيب مختلف أشكال الولاءات الطائفية والعشائرية الضيقة في المجتمع.

وتأسيسا على ذلك يؤكد الباحثون غالبا أهمية الدور الاجتماعي والسياسي الذي تقوم به الوحدات الاجتماعية الطائفية والقبلية في المجتمع العربي ولا سيما في غياب الديمقراطية الحقيقية للأنظمة السياسية القائمة. ويلاحظ الباحثون أيضا أن الولاء للطائفة والقبيلة يكون على أشده في بعض البلدان العربية التي تسودها الثقافة التقليدية. ويلاحظ بعضهم أن ولاء الأفراد للقبيلة قد يكون أشد من ولائهم للدولة ولا سيما عندما تكون الدولة غير قادرة على ضمان حقوق الأفراد وتأمين حمايتهم.

يقول أحمد شكر الصبيحي "لقد شكّلت العشائرية والقبلية ولا تزال في عدد من الأقطار العربية، للوحدات الاجتماعية الجوهرية في الوطن العربي. وكان طابع الولاء السياسي لقرون وراثيا في القبيلة والقرية بتركيز السلطة في شيخ العشيرة أو رئيس لقبيلة"^(١). إن الولاءات القبلية - العشائرية العائلية هي من أكثر الولاءات التقليدية رسوخا وتأثيرا في مجمل الحياة العربية المعاصرة. ففي اليمن أصبحت القبيلة نظاما متكاملًا له قوانينه وتقاليده وله نظام انتخابي

(١) نقلا عن أحمد شكر الصبيحي، مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي،

مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ٢٠٠٠، ص ٨١

ونظام توزيع للأعمال بين فئاته، كما أن له نظاما تعاونيا وتحديدا دقيقا للحقوق والواجبات»^(١).

إن ظهور الولاءات الطائفية والانتماءات الضيقة ليس بالقدر الذي لا يرد بل إن تشكل هذه الولاءات والنزعات يأتي انعكاسا وتجميدا لشروط تاريخية سياسية واجتماعية واقتصادية. وبالتالي فإن إمكانية تغيير هذه الشروط تبقى قائمة لصالح ثقافة عربية أصيلة وشاملة^(٢). إن غالبية سكان الوطن العربي عرب مسلمون لكن الواقع الاجتماعي الراهن أحالهم إلى طوائف فتوزعوا إلى ملل ونحل وطوائف وقبائل يتعارض الولاء لها مع الولاء الديني والوطني ومع الولاء القومي^(٣).

تراجع مشاعر الانتماء القومي والولاء للوطن:

يراهن عدد كبير من المتقنين العرب على تصدع المشاعر القومية وتآكل حماسة الجماهير العربية المعهودة للقيم والطموحات القومية، وتبنى هذه الفرضية على خلفية الإخفاق الكبير الذي منيت به القوى

(١) أحمد شكر الصبيحي، مستقبل المجتمع المنفي في الوطن العربي، مرجع سابق، ص ٨١.

(٢) حامد خليل، مستقبل العلاقات الثقافية والاجتماعية العربية، شؤون عربية، العدد ٩٣، مارس / آذار، ١٩٩٨، (ص ص ٦١-٨٠)، ص ٦٧.

(٣) حامد خليل، مستقبل العلاقات الثقافية والاجتماعية العربية المرجع السابق، ص ٦٨.

السياسية القومية في الوطن العربي، وذلك بعد وصولها إلى السلطة منذ بداية النصف الثاني للقرن العشرين. فالأنظمة العربية القائمة التي رفعت الشعارات القومية، ووصلت إلى السلطة على عجلات الدفع القومي عززت، وعلى خلاف ما هو مطلوب منها واقع التجزئة والقطرية بين البلدان العربية وأخفقت في مختلف مجالات النشاط السياسي القومي والاجتماعي والإنساني^(١). وكان لذلك وقع مأساوي في نفوس الجماهير العربية التي بدأت تبحث عن قوى سياسية جديدة يمكنها أن تكون أكثر مصداقية في النضال من أجل تحقيق الطموحات الاجتماعية والقومية، وبدأت تتوجس خيفة من دعاة الفكر القومي العربي ومن قواه السياسية القائمة على سدة الحكم أو هذه التي تناضل من أجل الحقيقة القومية.

ويضاف إلى هذا القهر القومي نقل الأحداث الدامية التي تمثلت في الهزيمة العربية الشاملة بدءا من الانفصال المأساة بين مصر وسوريا عام ١٩٦١، وفي الحرب العراقية الإيرانية، وفي مأساة الغزو العراقي للكويت، وفي تخايل الأنظمة العربية للدائم لجزء القضايا القومية والوطنية في مختلف الأصعدة والأزمات. ولإزاء هذه الحقائق بدأ كثير من المفكرين والكتاب يؤكد على تراجع المشاعر

(١) انظر: علي وطيفة، السياسات التربوية في الوطن العربي: شعارات قومية وممارسات قطرية، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد ٩، خريف ١٩٩٧.

القومية الكبير عند الناشئة العربية التي عاشت في أجواء النزعات الإقليمية الضيقة ورضعت حليب الإحساس القطري والمشاعر والولاءات الضيقة المحدودة^(١). لقد أدت هذه التحولات والانتكاسات إلى اهتزاز مشاعر الانتماء القومية والوطنية وجاعت لتبدد كثيرا من أحلام الانتماء العربي في ظل تنامي النزعات الكيانية القطرية الصغرى ولا سيما في جوانب الحياة الثقافية والاجتماعية.

لقد شكلت التحولات السياسية والاجتماعية منطلقا للتحولات القيمية والاجتماعية الحادثة، فالتغير الاجتماعي وفقا لأبسط القوانين الاجتماعية ينعكس في صورة تغيرات قيمية تتناسب مع طبيعة ومستوى ومنطق التغيرات الحاصلة. وإذا كانت المنطقة العربية قد شهدت وتشهد تحولات سياسية واجتماعية عميقة كما بينا سابقا فإن السؤال السوسولوجي الذي يطرح نفسه هو كيف تنعكس هذه التغيرات في منظومة القيم السياسية والاجتماعية السائدة؟ والسؤال الأهم هو هل بدأت هذه المشاعر القومية تتلاشى وتتبدد تحت صدمة المعاناة الوجودية للشعوب العربية؟

وفي دراسة خلدون النقيب حول الثورة الصامتة حيث يقول: "أن الجيل الذي يعيش في ظل هذه الثورة الصامتة (التغيرات القيمية في

(١) أحمد برقاي، المشروع القومي وإشكالية الدولة القطرية، إيداع، عدد ١١، نوفمبر، ١٩٩٨، (ص ص ٧-١٥).

المجتمع) يخضع إلى تأثيرات متناقضة، فهذا الجيل يملك مهارات أفضل للتعامل مع السياسة والقضايا العامة ولكنه جيل تشكل وعيه وتلونه وسائل الإعلام أو الميديا^(١). هذا الجيل تجاوز دروس الأسد والتغلب (...) هو جيل الأبطال الإلكترونيين وسلاحف النينجا ومدرسة المشاغبين، وهذا الجيل أحسن تعليماً وأوسع أفقاً، ولكنه فقد الثقة في الدولة - القومية المبنية على فكرة الأمة ذات الخصائص المشتركة، ولذلك فهو يوظف تعليمه في إنكفاء النعرات القبلية والطائفية - تلك هي الجماعات التي يحس في كنفها بالأمانة بعلاقاتها الوشائجية (من حيث أن الوشيجة هي الصلة الرحم العميقة الجذور في اللاوعي الجمعي)^(٢). ومن المظاهر المتناقضة اللافتة للنظر هذه الاستكانة إلى العلاقات الوشائجية والتبعية لشيخ القبيلة (...) في الوقت الذي تتملك هذا الجيل نزعه التحدي للنخبة المهيمنة والحاكمة، والتمرد يأخذ شكل التطرف الديني أو الرقص في الديسكو، الغضب من اختلاس المال العام مع معرفة أن الاختلاس هو الطريقة الوحيدة للثروة بسرعة بدون جهد أو تعب^(٣).

(١) خلدون حسن النقيب، المشكل التربوي، والثورة الصامتة، الجمعية الكويتية

لتقدم الطفولة العربية، العدد ١٩، يوليو/حزيران، ١٩٩٣، ص١٥.

(٢) خلدون حسن النقيب، المشكل التربوي والثورة الصامتة، مرجع السابق، ص١٣.

(٣) خلدون حسن النقيب، المشكل التربوي، والثورة الصامتة، مرجع السابق،

وفي المستوى الاجتماعي بدأت الشعوب العربية تعاني إضافة إلى اغترابها القومي اندفاعات تحديات اجتماعية تتعلق بالفقر والبطالة والجريمة والإرهاب والأمية والتصحّر وقهر المرأة وغياب الديمقراطية وانخفاض مستوى الحياة الاجتماعية وشهدت هذه الشعوب انحسارا كبيرا في مختلف جوانب الحياة الاجتماعية.

لقد بدا واضحا جدا، وذلك في العقد الأخير من الزمن، وعبر تجارب سقوط الدول الاشتراكية أن القيم السياسية ذات الطابع الرسمي والأيديولوجي، قد انهارت بين عشية وضحاها، وتبين أن بعض القيم المضمرّة استطاعت أن تنفّلت من عقّالها وأن تظهر بقوة لتشكل منطلق السلوك والفعل السياسي والاجتماعي في كثرة كاسرة من الدول الاشتراكية سابقا، ففي الاتحاد السوفيتي، وعلى حين غرة، هزمت القيم السياسية والاجتماعية التي كانت تحتل مكان الصدارة في سلم القيم: الاشتراكية، الأممية، الحزبية العمالية وسقطت. وتبين لاحقا نهوض القيم القومية المناهضة للأممية، والعرقية المناهضة للبعد الإنساني، والليبرالية والاقتصاد الحر بديلا لمفهوم الاشتراكية. وهذه القيم كانت كامنة في عمق اللاشعور الاجتماعي، فبدأت الحروب ذات الطابع الإقليمي والطائفي والقومي لتتبدد أسطورة الوجود الاشتراكي في العالم. فالقيم تُضرب جنورها عميقا في الثقافة وليس من السهل دائما تبديد القيم ولقناعات القديمة وغرس القيم

الجديدة. فالعقل ينطوي على قناعات وقيم، وإن بناء القناعات القيمية عملية ثقافية اجتماعية شاقة وبعيدة المدى. فهناك قيم كامنة قد تتجاوز في بعض جوانبها حدود ما هو قائم وسائد وقد يرتد بعضها إلى مواقع السلبية والجمود والقصور وليس للقيم السلبية أن تكون فاعلة دائما ولكنها قد تنتهز فرصة الخلل الاجتماعي لتطرح نفسها بقوة وعندها تبدأ الكارثة الاجتماعية ويحيق الخطر بالحياة الاجتماعية في أجمل جوانبها أرقى تجلياتها. لقد لاحظ نوركهيم بيان للتغيرات الكبرى، ولا سيما انتقال المجتمعات الأوروبية من مرحلة الإنتاج الزراعي إلى مرحلة التصنيع وجود مجتمعات أطلق عليها اصطلاح Anomie أي مجتمعات من غير قيم. وقد لاحظ أيضا أن أحد أنواع الانتحار ينتشر في المجتمعات التي تمر بمرحلة تتغير فيها القيم فيصبح الأفراد موزعين بين نوعين مختلفين من القيم مما يؤدي ببعضهم إلى حالة لا يتمسكون فيها بأي نوع من القيم^(١).

وفي هذا الصدد تجدر الإشارة إلى ما يطرحه صادق جلال العظم حول الأهمية الصارخة لسلم الأولويات وذلك حين يقارن بين هزيمة العرب عام ١٩٦٧ وهزيمة الروس على يد اليابانيين عام ١٩٠٥، حيث يصل إلى نتيجة مفادها أن الهزيمة بالنسبة للطرفين كانت نتاجا

(١) مصطفى عمر التير، المشكلات الاجتماعية: تحديد إطار عام، الفكر العربي، عدد ١٩، كانون الثاني / شباط، ١٩٨١ (ص ص ٧ - ٢٤)، ص ٢١.

للأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والتراثية الفريدة في المجتمعات المذكورة وهو في هذا الصدد يبرز السلم القيمي وسلم التفضيلات القيمية السياسية. ويوجه العظم للنقد لسلم القيم الضيق الذي يعلي من شأن الولاءات الصغرى على حساب الولاءات القومية. فترابعية القيم العربية كانت في أصل الهزيمة العربية والنزوح العربي من أرض فلسطين ومن الأراضي العربية الأخرى، ففي النسق القيمي العربي تسود قيمة الولاء للأسرة وتعلو على قيمة الولاء للوطن. فالعرب قد يتركون منازلهم وقراهم خوفا من تعرض نساتهم وزوجاتهم للاغتصاب وهذا الخوف هو الذي دفع أكثرهم إلى الهجرة من الأراضي العربية عام ١٩٤٨ و عام ١٩٦٧^(١).

وقد تجلت هذه الحقيقة أيضا؛ حقيقة تنامي الولاءات الصغرى (قبلية طائفية عشائرية) في عدد من الدراسات العربية حيث تجدر الإشارة إلى دراسة أحمد جمال ظاهر حول: "اتجاهات التنشئة السياسية والاجتماعية في المجتمع الأردني. وهي دراسة ميدانية أجريت على عينة واسعة من طلبة مدارس منطقة شمال الأردن، وهدفت إلى دراسة منظومة القيم الاجتماعية والسياسية التي تركزها اتجاهات التنشئة الاجتماعية. بينت هذه الدراسة أن القيم السائدة هي: الولاء للعائلة أولا، ثم للدين ثانيا، فالقومية في المرتبة الثالثة، وتأتي

(١) صادق جلال العظم، النقد الذاتي بعد الهزيمة، دار الطليعة بيروت ١٩٦٨.

الدولة في المرتبة الرابعة. وقد أجمع أفراد العينة أن الأمة العربية تشكل أمة واحدة بسبب اللغة العربية، كما أجمعوا تقريبا على تفضيل العائلة على الأرض وإن فقدان الأرض خير من فقدان أحد أعضاء الجسد، ولكنهم يفضلون فقدان الوالدين على فقدان الأرض^(١).

ويقنّضي الموقف العلمي في هذا السياق أن يشار إلى الدراسة الهامة لنزار إبراهيم بعنوان: البنى الاعتقادية في الذهنية الشبابية العربية المنقّعة" حيث تناول الباحث عينة واسعة من الشباب العربي. هدفت دراسته إلى نقصي مضامين واتجاهات العقلية السائدة عند الشباب. وقد بينت الدراسة أولوية الانتماء الضيق عند الشباب العربي حيث أخذت الانتماءات إلى العائلة والقبيلة أهمية أولوية على الانتماء للوطني أو القومي^(٢).

في دراسة هامة حول: "الاعتراب بين الطلبة للجامعيين القطريين والبحريين واليمنيين" عام ١٩٨٦ على خمس عينات واسعة من الطلبة المسجلين بجامعة قطر من مختلف الجنسيات العربية، تبين

(١) أحمد جمال ظاهر، اتجاهات التنشئة السياسية والاجتماعية في المجتمع الأردني: دراسة ميدانية لمنظمة شمال الأردن، مجلة العلوم الاجتماعية، المجلد ١٤، الممد ٣، ١٩٨٦، (صص: ٤٣-٧٢).

(٢) نزار إبراهيم، البنى الاعتقادية في الذهنية الشبابية المنقّعة، الوحدة، عدد ٣٩، ديسمبر، ١٩٨٧، صص ٨٨ - ١٥٣.

الباحثة جهينة العيسى أن ٥٦% من الطلبة الذكور يشعرون بأزمة الانتماء القيمي، وأنهم غير قادرين على التكيف مع القيم الاجتماعية السائدة، وأن ٥٧% يشعرون بأنهم لا يملكون طاقة توجيه الذات، وأن قوى خارجية تسيطر على وجودهم وقواهم^(١).

ومن الدراسات الهامة في تونس أيضا تبرز دراسة عبد اللطيف الحناشي^(٢) التي أجريت على عينة بلغت ٨٠ عاملا من أصل مجتمع قدره ٩٠٠ عامل. واعتمدت الدراسة على المقابلة الشخصية وأجريت في الفترة الزمنية التي تمتد من شهر أكتوبر من عام ١٩٨٨ حتى أيار/مايو ١٩٨٩ في تونس وهدفت إلى استطلاع مواقف العمال من الوحدة العربية.

وتشير نتائج هذه الدراسة إلى أن العمال ينظرون إلى الوحدة بوصفها ضرورية ولكنهم يختلفون حول مبرراتها. حيث يرى ٣٤,١٢% أن التحديات الخارجية المتمثلة في الكيان الصهيوني والإمبريالية هي العامل الأساسي للمطلب للوحدوي، كضرب المفاعل

(١) جهينة العيسى، الاغتراب بين الطلبة الجامعيين القطريين والبحرينيين واليمنيين"، حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، جامعة قطر، الدوحة، ١٩٨٨، (ص ص ٧٧-١٠٤).

(٢) عبد اللطيف الحناشي. موقف الأوساط العمالية في تونس من الوحدة، المستقبل العربي، السنة ١٥، العدد ١٦٠، حزيران/يونيو، ١٩٩٢، (ص ص ٤٣-٦٥).

النووي العراقي عام ١٩٨١، واحتلال الجنوب اللبناني ١٩٧٨، واحتلال العاصمة بيروت ١٩٨٢، وضرب مقر قيادة التحرير الفلسطينية بتونس ١٩٨٥. وهذه العمليات كانت نتاجا للتحالف مع القوى الإمبريالية العالمية. ويعتقد ٢٥,٥٩% من أفراد العينة أن مبررات الوحدة تعود لأسباب تتعلق بالتحديات الداخلية مثل التخلف الاقتصادي والتبعية والمديونية والبطالة، وبالإضافة إلى بروز المشاكل الطائفية والأقليات في بعض الأقطار العربية. ويرى ٢٠,٣% أن دواعي الوحدة تكون لأسباب تاريخية. هذا وقد أعلن أكثرية أفراد العينة أن الوحدة تعمل على حماية الأمن القومي ومجابهة الصهيونية والإمبريالية وتأمين القوة الاقتصادية. ومن أهم القضايا التي درست هي حول ماهية الوحدة حيث أعطي ٥٨,٧٥% للوحدة طابعا إسلاميا عربيا، بينما يرى ٢١,٢٥% أن الوحدة يجب أن تكون على أساس علماني، في حين اعتبر ١٥% أن لا هوية للوحدة غير الإسلام، وقد أعلن ٥% أن هوية الوحدة تقتصر على فكرة العروبة بشكلها التقليدي.

وفي دراسة أجراها علي وطفة على عينة سورية يتبين أن التضامن العربي هو القيمة التي تصدرت منظومة القيم السياسية والاجتماعية عند الطلاب. وبالمقارنة مع قيمة الوحدة العربية نجد أن الأخيرة قد احتلت المرتبة الرابعة وهذا يعني أن القيمة السياسية

لمفهوم التضامن العربي يجد مكانا له أكثر أهمية من مفهوم الوحدة العربية، ويفسر هذا بأن الضغط الأيديولوجي الذي تمحور حول مفهوم التضامن استطاع أن ينحي مفهوم الوحدة العربية عن أولويته وأهميته وأن يستبدله بمفهوم التضامن العربي من حيث الأهمية والألوية. وقد تبين أيضا أن المضمون الاجتماعي للطموحات السياسية عند الشباب بدأ يأخذ أهمية خاصة تخالف منطق الأيديولوجيا الرسمية التي تؤكد على أولوية المطلب القومي ويبدو بوضوح أن العدالة الاجتماعية وحقوق الإنسان والمضمون الاجتماعي للطموحات الشبابية بدأت تحتل مكانا كبيرا وأهمية خاصة منافية لمنطق الخطاب الرسمي وهذا يعني بأن المضمون الاجتماعي للحقيقة السياسية أصبح أكثر أهمية من المضمون القومي^(١).

الأنظمة السياسية العربية إزاء الانتماءات القبلية والطائفية :

لقد عملت الدولة القطرية في الوطن العربي، وبصورة مستمرة في الخفاء حيناً وفي العلن أحيانا أخرى على إحياء مختلف الولاءات الطائفية والعشائرية في المجتمع بدلا من العمل على تغييبها واجتثاث أسباب وجودها. لقد تبلورت هذه البنى للصغرى في ظل الأنظمة

(١) عنى وطفة، الأبعاد القومية والاجتماعية للطموحات السياسية عند عينة من طلاب جامعة دمشق، مجلة عالم الفكر الكويتية، المجلد ٢٩، العدد، أكتوبر/ديسمبر، ٢٠٠٠، (ص ص ٢٠٦-٢٤٧).

السياسية القائمة ووظفت في خدمتها أيضا وذلك من أجل استمرار صيغة الأنظمة السياسية القائمة على التسلط والإكراه. وليس غريبا على أي مواطن في الوطن العربي أن يدرك هذه الحقيقة عندما يتأمل في آلية استمرار بعض الأنظمة العربية الشمولية في الوجود على أساس التناقضات الطائفية وتوازنها، وعلى أساس الأيديولوجيا الخفية التي تعلنها وتبثها في وعي الجماهير بصورة خفية ونكية تعتمد على الدهاء السياسي ومن منطلق غياب الحياة الديمقراطية في أغلب البلدان العربية.

فالأنظمة السياسية تعيد بشكل ضمنى إنتاج العلاقات والانتماءات التقليدية الطائفية والعشائرية وتؤكد بها بصورة مستمرة عبر ممارسات تتصل بتوزيع الأوار والوظائف الأساسية في الدولة على أساس عشائري أحيانا، وطائفي أحيانا، وإقليمي في كثير من الأحيان. لقد أصبح واضحا حتى بالنسبة للمواطن العادي الآليات التي تعتمد عليها الدولة في توزيع هذه الأوار تحت نريعة التوازن الطائفي والقبائلي والديني في المجتمع. لقد أصبح من المألوف أن كثيرا من الأنظمة السياسية العربية القائمة تعتمد مثل هذه الاستراتيجية بأبعادها الطائفية والإقليمية، وأصبحت هذه الممارسات تحمل طابعا شرعيا ومشروعا بالنسبة للجماهير. وقد أصبح من الواضح أيضا أن هذه الممارسة تعزز الانتماءات الضيقة وتحرض مشاعر الكراهية والتعصب بين

أفراد المجتمع على أساس طائفي أو عشائري أو إقليمي. لقد عاشت أجيال متتالية من الناس مراحل تكوينها النفسي والعقلي في ظل هذه الممارسات السياسية الخطرة التي جعلت من الانتماءات الضيقة (الطائفية والعشائرية) منطلقات مشروعاً للعمل السياسي والحركة الاجتماعية. وإذا كانت بعض الدول العربية تعلن هذه الممارسات الطائفية على مختلف المنابر الإعلامية وفي كل المناسبات، وتفاخر بديمقراطية غارقة حتى أنيها في الأحوال الطائفية والعنصرية، فإن الأذى والأمر من ذلك كله أن هذه الممارسات الطائفية قد وجدت حضورها المسرحي المميز في دول ترفع شعارات وطنية وقومية وتغرق شعوبها وشعوب المنطقة العربية بكل أحلام النهضة والأمة العربية الواحدة. ومن هذا المنطلق أصبحت "الحياة الاجتماعية العربية متشعبة بقضايا التمييز العنصري واستبدال الأقوياء، واضطهاد الأقليات العرقية، وخرق المبادئ الإنسانية في المجتمع"^(١).

لقد عملت بعض الأنظمة السياسية الشمولية في الوطن العربي على ترويض مقولة التوازن الطائفي، ووظفت مفهوم الرعب الطائفي كأداة أيديولوجية ضارية في إرهاب الجماهير، وأصبح هذا المفهوم يدخل

(١) أحمد الخطاب، الصفات التي يجب أن تتسم بها التربية للاستجابة لمتطلبات المجتمع خلال القرن الواحد والعشرين، مكتب اليونيسكو الإقليمي للتربية في الوطن العربي، العدد ٣٥، يونيو/حزيران ١٩٨٩. (ص ١٤ و ١٥)، ص ٣٨.

اليوم في بنية هذه الأنظمة ويساندها، حيث يشكل الحاكم بيضة اللقبان في التوازنات الطائفية القائمة في بعض البلدان العربية المعاصرة. فالضغط الطائفي غالبا ما يشكل إكراها عاصفا يجتث مختلف محاولات التنمية الديمقراطية وعاصفة من نار تكمر كل المحاولات الإنسانية وتحرق أحلام الناس في وطن ديمقراطي حرّ أصيل.

ويصف أحد المفكرين العرب هذه الوضعية بقوله: "تعاني المجتمعات العربية المعاصرة من هيمنة قوى سياسية واجتماعية وثقافية محددة تمارس دورها، وتحطم الروابط الاجتماعية بين الناس، وتعمل على إحياء كل ولاءات الماضي ما قبل المجتمعية وانتماءاته كالتنافية والقبلية والعشائرية والأثنية... وغيرها بحيث يصبح الكل في حرب ضد الكل (...). وتمعن في إفقار معظم أفراد الشعب، وتقل ثرواتها إلى خارج الحدود وتمتنع عن توظيفها واستثمارها في مشاريع إنتاج عربية الأمر الذي يؤدي في نهاية الأمر إلى تأجيج الأحقاد بين العربي والعربي داخل القطر العربي الواحد أو بين الأقطار العربية وبالتالي تهميش العامل المنتج للمشاعر القومية بين الناس"^(١).

وتجد هذه الرؤية صداها عند أحد المفكرين العرب إذ يقول: "فالسطة، في مجتمعاتنا العربية، لم توفق في خلق الاندماج الاجتماعي

(١) حامد خليل، مستقبل العلاقات الثقافية والاجتماعية العربية - العربية، شؤون عربية، العدد ٩٣، مارس/أذار، ١٩٩٨، (ص ص ٦١-٨٠)، ص ٦٦.

بين فئات المجتمع، بل كانت تساعد أحيانا في خلق العزلة والتعصب والتباعد بين الجماعات. والمأزق يتجسد في عدم قدرة السلطة على خلق نموذج وطني، يوحد بين الجماعات الفرعية، التي أصبحت تحقق أمنا للفرد الذي ينتمي إليها في ظل غياب أمن المجتمع والدولة، فأعضاء الجماعة الفرعية تمتاز بقوة روابطها وبدرجة عالية من الانغلاق بحيث تقود إلى درجة عالية من النرجسية^(١).

لقد أترك، لكتّاب العرب بصورة دائمة النتائج التاريخية والاجتماعية لغياب الحياة الديمقراطية في الوطن العربي وقد أعلنوا في أكثر من مناسبة أن الانتماءات الضيقة العشائرية منها والطائفية هي نتاج لغياب الديمقراطية السياسية والاجتماعية وأرکوا أيضا أن التعصب بكل صرغته وتجلياته نتاج واضح لوضعية شمولية ترهب الحياة الديمقراطية وتعلن الحرب الشاملة على مختلف الاتجاهات الديمقراطية القائمة والمحتملة في المجتمع. ويبدو هذا الموقف الفكري صريحا في رأي الباحثة العربية منى مكرم عبيد التي تعلن بأن التعصب نتاج لفعال استبداد سياسي يتم في غياب الديمقراطية حيث تقول: "إن أهم المشاكل التي تتجسم فيها إشكاليات الفكر العربي المعاصر مشاكل بنوية فكرية واجتماعية في مقدماتها:

(١) تعقيب علي الطراح على سعد الدين إبراهيم: التعصب والتحدي الجديد للثريية في الوطن العربي، مرجع سابق، ص ٥٤.

١- ظاهرة التطرف الديني والتعصب المذهبي الطائفي إلى درجة القتل والقتال.

٢- مشكلة الأقليات في البلدان العربية التي فيها أقليات.

ومن أهم العوامل التي فعلت فعلها في انبعاث هاتين الظاهرتين هو غياب الديمقراطية، وأقول لأنه من دون الديمقراطية، ومن دون التعبير الديمقراطي الحر لا يمكن احتواء مشكلة التعصب الديني، ولا مشكلة الأقليات احتواء سليما وصحيحا^(١).

إننا نجد هذه الصورة الواقعية في وثيقة أصدرها المعهد العربي للتخطيط يصف فيه الواقع التراجيدي للوطن العربي بأنه "وطن تتحرق شعوبه إلى الوحدة، بينما تكرر أنظمتة التربوية والتعليمية الانفصال، وطن تتسوق فيه شعوبه إلى الديمقراطية، ولكن أنظمتة تكرر كل قيم القهر والاستبداد. وهذه هي ملامح الصورة الثقافية للعربية التي تفيض بالتناقض وتمور بالقيم المتنافرة المتضاربة. فالثقافة العربية تشكل مسرحاً للفوضى القيمة وساحة للتناقضات بين القيم والمبادئ، بين الشعارات والإنجازات، بين التصرفات والممارسات"^(٢).

(١) مداخلة منى مكرم عبيد حول ندوة: علي الدين هلال: أزمة الفكر الليبرالي في الوطن العربي، عالم الفكر، المجلد ١٦، العددان ٣-٤، يناير/مارس-أبريل/يونيو، الكويت، ١٩٩٨، ص ١٣٧.

(٢) المعهد العربي للتخطيط وثيقة تعليم الأمة العربية في القرن العشرين "الكارثة والأمل" التقرير التلخيصي لمشروع مستقبل التعليم في الوطن العربي "تحضير سعد الدين إبراهيم، القاهرة - ١٨-٣٠- نيسان (أبريل) ١٩٩٢. (ص: ٣٧).

خاتمة :

مع أهمية الدور التاريخي للتكوينات الاجتماعية للصغرى الطائفية والعشائرية والقبلية منها، ومع أهمية الوظائف الاجتماعية التي تقوم بها في المجتمعات العربية التقليدية في ظل غياب الحياة الديمقراطية، فإن هذه التكوينات وما تفرضه من مشاعر انتماء وولاء تناهض حركة التطور الاجتماعي وتكبح جماح الحداثة بكل معانيها واتجاهاتها. فهذه التكوينات بما تتطوي عليه من قيم عقلية ومعايير للوجود والتفكير والممارسات تقاوم مختلف اتجاهات النهوض الحضاري والتكنولوجي، لأن للقيم الطائفية والعشائرية والعائلية تصيب حركة النهوض الحضاري بمقتل، وتخل بكل إمكانيات النقلة الحضارية الممكنة، وتشكل عامل هم للتماسك الاجتماعي الممكن في المجتمعات العربية. وفي هذا يقول قيس النوري: 'العل من العقبات التي تعرقل عملية التطور الحضاري للشخصية العربية عموماً التضاد بين التبعية الذهنية العشائرية ومتطلبات العقل الحضاري الذي لا يمكن أن تستغني الدولة عنه لضمان سيادتها وتأمين الاعتراف الجماهيري بها ومؤسساتها^(١). وعن هذا الواقع يعلن زكي حنوش

(١) قيس النوري، حول بنى السلطة والتفكك والأزمة العربية، أفاق الديمقراطية والتسريب الثقافي العربي، الفكر العربي، العددان ٨٥ - ٨٦، ١٩٩٦، ص ص ٣٨-٤٨، ص ٤٨.

عن الطاقة التكميرية لهذه التكوينات بقوله: "هناك تركيبات اجتماعية لا تزال تشكل عوائق ضد نظام حقوق الإنسان، وعلى رأسها مفاهيم الطائفة والعائلة والعشيرة والعصبيات المحلية وأساطيرها المختلفة، والتي تتساند وتتفاعل في ديناميكية فريدة مع مفهوم الأبوية "البطريكية"التقليدية، أو الحديثة الممثلة في الدولة، وهذه التركيبات الفسيفسائية، وأسسها العرقية والطائفية، تمثل عقبات بنائية ضد نظم حقوق الإنسان"^(١).

ومن هذا المنطلق يدعو المفكرون العرب إلى تدمير هذه التكوينات وهذه البنى الطائفية والعشائرية التي تخل بموازين التّكّم الحضاري. لأن هذه التكوينات تشكل وبصورة مستمرة حاضنا للاتجاهات التعصبية التي تشكل أخطر ما يواجهه المجتمع العربي من تحديات في هذه المرحلة التاريخية الحديثة. إن بناء مجتمعات حديثة متطورة يعتمد اليوم ودرجة كبيرة على تكوينات اجتماعية تدّين بولائها للوطن والأرض وتدفن وراءها أبداً مختلف الانتماءات والولاءات القديمة السابقة لميلاد الحضارة الإنسانية. لقد مارست هذه الانتماءات دورها التاريخي والآن يجب العمل على بناء الولاء

(١) زكي حوش، مستقبل حقوق الإنسان والشعوب في ظل النظام العالمي الجديد، عالم الفكر، العدد التسعون، السنة الثامنة عشرة، خريف ١٩٩٧، (ص ص ٢٢٨ - ٢٤٥)، ص ٢٣٩.

الأكبر للوطن والأمة بوصفهما الحاضن التاريخي لأية نقلة حضارية متقدمة في سلم الحضارة الإنسانية. فالولاءات للضيقة تعيق حركة التنمية الاقتصادية والاجتماعية وتهدد التماسك الاجتماعي القائم في أي مجتمع من المجتمعات. إننا نجد في التاريخ العربي ما يؤكد هذه الحقيقة المدمرة للانتماءات الطائفية كما حدث خلال الحرب الأهلية في لبنان على سبيل المثال، ومثل هذه الفكرة نجدها صريحة فيما يذهب إليه أحد المفكرين العرب حيث يقول "النظام القبلي أشد الأنظمة إعاقة للانتعاش الاقتصادي ونمو الشعور القومي، ومن ثم لتكوين رأي عام موحد في الأقطار العربية، فالنظام القبلي يرسخ الحكم الفردي ويقوي نفوذ الحكام. كما أن العصبية العشائرية وما يرتبط بها عادة من تحزبات فرعية ونعرات طائفية ونزعات إقليمية ضيقة هي في مقامة الأمراض الاجتماعية المعرقة لوحدة الأمة العربية أو المعوقة لاتباعها القومي.

إن القبلية والطائفية والعشائرية صيغ اجتماعية تجاوزتها أغلب المجتمعات الإنسانية وهي تشكل برأينا حصون التخلف الاجتماعي ومناخيس القهر. وبالتالي فإن هذه الحصون الطائفية والعشائرية يحتاج إلى معول الديمقراطية التي يمكنها أن تمهد لبناء اجتماعي جديد لا يستقيم إلا في كينونة الأمة والوطن. إن وهج الديمقراطية ودفنها الإنستسي يمكنه أن يشكل منطلقا جديدا

يستلهمه الإنسان العربي في بناء حدائته وحضارته الجديدة. وهذا يعني في النهاية أنه يجب تأكيد الحضور الإنساني والديمقراطي للإنسان في مجتمعه، وأنه وبقدر ما تستطيع الدولة والقوى الاجتماعية الحرة أن تؤكد الديمقراطية وحقوق الإنسان بصورة راسخة عندها سيخرج سكان الحصون إلى الفضاء الخارجي للمشاركة في بناء الوطن. وهذا بدوره يمنع القبيلة من التحول إلى قبلية ولطائفة إلى طائفة. إننا في النهاية نحتاج إلى نقلة نوعية تستطيع أن تتجاوز منطق التخلف والتشردن وكما يقول أحمد الأمين "هناك حاجة مضاعفة، اليوم في البلدان العربية كافة، إلى فلسفة تربوية تضع في رأس اهتماماتها الخروج بالإنسان العربي من "فرد" في القبيلة إلى عضو في المجتمع المدني، وبالعلاقات الاجتماعية من علاقات قبيلة إلى علاقات مدنية تتجاوز الأطر العشائرية والطائفية^(١).

وخير ما نختم به هذا الفصل هو هذه الفقرة التي وردت في البيان الختامي الصادر عن المؤتمر القومي الإسلامي الثاني الذي عقد في بيروت في ٢٩ تشرين الأول عام ١٩٩٧ حيث جاء فيه: "الثقافة العربية الإسلامية بكل قيمها ومقوماتها وتاريخها وتراثها وموروثها

(١) أحمد الأمين، إعادة بناء العقلية العربية: مقدمات من أجل بناء المجتمع المدني وإقامة الديمقراطية، دراسات عربية، العدد ٢/١، نوفمبر/ ديسمبر، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٨، ص ص (٢ - ١٢). ص ٨.

وكذلك ما في اللغة العربية من حمل معرفي وقيم متنوعة عبر التاريخ، وما لها من فريدة وأصالة وتميز، وما فيها من أصول، وما تعنيه وتُسْتَبْرِه في النفوس من قيم ومشاعر، هي بمجملها حدود الوطن الذي نتجذر في أرضه ونحافظ فيه على هويتنا، وننمي فيه، بوعي معرفي عصري، خصوصيتنا ونمارس انطلاقاً من ذلك ثقافة مع الآخر باعتراز وثقة وانفتاح، رافضين كل قطرية وإقليمية وطائفية تقزّمتنا أو تقسّمتنا أو تشوه نظرتنا إلى مواقفنا (...). ونحن في هذا السياق لا نضع العروبة مقابل الإسلام ولا الإسلام مقابل العروبة فهما يتكاملان ولا ينفصلان، وننظر إلى كل تنازع في هذا الاتجاه على أنه تنازع ضار ومفتعل ومدمر ويخدم مخططات تعادي أمتنا وثقافتنا ويرمي إلى فرض الضعف والتبعية علينا^(١). إن بناء مجتمع عربي معاصر يمتلك القدرة والافتدّار مهمة مستحيلة إلا إذا استطاع الفكر العربي المعاصر، أن يبلور صيغة انتماء جديدة عصرية جديدة قومية أو إقليمية قادرة على استيعاب كل الفئات الاجتماعية والطائفية والقبلية على امتداد وطننا الكبير.

(١) ميثاق للمثقفين العرب، برنامج عمل لمقاومة التطبيع: الفكر السياسي، العدد الأول، السنة الأولى، شتاء ١٩٩٧، (ص ص ٢٢١-٢٢٧) ص ٢٢٦.

الفصل السادس

إشكالية الزمن في العقلية العربية

لا بد من مسة جنون في عقل الحكيم
(أرسطو)

يطرح موقف الأمم من الزمن، بلحظاته المختلفة واحدة من أهم الإشكاليات الحضارية التي تواجه صيرورة الوجود الإنساني. فالعالم يتغير بصورة ومضية متسارعة، وحركة الأمم باتجاه المستقبل تشكل اليوم منطلق كل تحول حضاري ونهضوي، لأننا اليوم كما يقول مارشال ماك لوهان (Marchall Mac Luhan) " نعيش في عصر التغيرات العاصفة حيث يشكل التغيير الاجتماعي نفسه الشكل الوحيد للثبات" (١).

ففي موقف الإنسان من الزمن، تتحدد إحدى معالم هويته. فبعض الشعوب تعظم الماضي، وبعضها يولي الحاضر أهمية أكبر، أما بعضها الآخر فيندفع إلى المستقبل بلا حدود ويرفعه شعارا لوجوده

(١) archall Mac Luhan: «Électronique et décrochage psychologique», Alain Gras: «Sociologie de l'éducation», Paris, 1974, P39.

وحضارته. وعلى أساس إيقاعات الزمن يجري تصنيف الشعوب والأمم إلى مجتمعات تقليدية أو مجتمعات معاصرة حديثة. فالمجتمعات التقليدية تمجد الماضي وتدور في ثنياه وتضاريس وجوده. أما المجتمعات الحديثة فهي هذه التي تجد نفسها في اللحظات الآتية التي تقتضي من الإنسان الإبداع والمبادرة والمغامرة نحو آفاق إنسانية أكثر عمقا وأصالة. فالمجتمعات التقليدية التي تمجد الماضي مجتمعات ساكنة "ستاتيكية" أما المجتمعات التي تمجد المستقبل فهي مجتمعات "دينامية" حرة.

في المجتمعات التقليدية يتجلى دائما الموقف المجانف للتغيير والابتكار، حيث ينظر إلى كل محاولة للتغيير على أنها تهديد اجتماعي، وهنا يمكن لنا أن نلامس الروح التقليدية للعلاقة الذهنية مع الأشياء. وهذا يعني أن المحافظة *Conservatisme* هي سمة أصيلة في البنية العقلية المحافظة. والمحافظة هنا تضمن لهذه المجتمعات حماية ذاتية ضد كل ما يهدد الطابع التقليدي لوجودها، كما أن هذه المحافظة تعد أساسا ذهنيا في عملية تكيف هذه المجتمعات.

فالتغيير والتجديد *Renouvellement* حقيقة تتأصل في عمق العقلية الحديثة، أما الثبات فهو قانون جوهر في السجل الداخلي للعقلية التقليدية. وهذا يعني أنه إذا كان التغيير من طبيعة الأشياء في جوهر العقل الحديث، فإن الثبات يتبدى حقيقة لا تقبل الجدل في العقل

التقليدي. ومن هذا المنطلق يمكن التمييز بين نوعين من الثقافة: إحداهما دينامية مرنة تتميز بقدرة عناصرها على الحركة والتوالد والانتشار خارج إطارها الزمني والمكاني، وهي قادرة على الإقناع والتحدي والمجابهة وتلبية حاجات الأفراد. أما الأخرى فهي تقليدية جامدة متصلبة وذلك لانعدام الروابط الوظيفية بين وحداتها وعناصرها، وفي مضامين هذه الثقافة التقليدية نجد الدعوة إلى تمجيد الماضي واحتقار الحاضر والتخوف من المستقبل وهذه الخصائص تتسحب على ثقافتنا العربية السائدة وتعبّر عن حالتها^(١).

وكل مجتمع يعرف بموقفه المتميز من الزمن كما يرى آلفين توفلر " حيث يزحف الماضي إلى الحاضر ويعيد إنتاج نفسه في المستقبل في المجتمعات التقليدية الجامدة، (لأنه مع القديم تكون الحكمة)، كما يقول الإنجيل"^(٢).

وعلى أساس الموقف من الزمن تصنف أيضا العقليات إلى عقليات تقليدية جامدة متحجرة تعيش في الماضي ولأجله، وتدور في

(١) انظر: عز الدين دياب، الشخصية والثقافة: محاولة لفهم دور الفرد في

نهضة العربية المعاصرة، شؤون عربية، عدد ٤، حزيران/يونيو، ١٩٨١،

(مصر ١٢٥-١٣٨)، ص ١٣٦.

(٢) آلفين توفلر، صدمة المستقبل: المتغيرات في عالم الغد، ترجمة محمد علي

ناصر، نهضة مصر، القاهرة، ١٩٩٠، ص ٤٢٠.

فلك الأسلاف والأجداد والتقاليد القديمة. وهنا نجد بأن محتوى ومضمون هذه العقليات عقائديا وهيما ينتمي إلى مرحلة سابقة من التطور الاجتماعي والفكري كالإيمان بالسحر والشعوذة والتقليد وأرواح الآباء والأجداد وقيم الزمن الماضي، ومن ثم الإعلان عن موقف الحذر والريبة من كل جديد وابتكار مهما يكن مضمونه.

والحق يقال أن الموقف من الزمن يأخذ أهمية كبيرة في تاريخ الحضارات وما زال هذا الموقف من الزمن يشكل المعادلة الصعبة التي تواجه بعض الأمم والشعوب في مسار تقدمها وحضارتها. فالمضامين الحرة للعقلية - التي تتغلبت من أقباص التقليد ومن حصار الزمن الماضي، بما ينطوي عليه هذا الزمن من تصورات أسطورية وخرافية بائدة - تشكل منطلق النهضة الحضارية لهذه الأمم وهذه الشعوب. فبعض الشعوب ومنها الشعوب العربية ما زالت تخشى المستقبل بما ينطوي عليه هذا البعد الزمني من عطاءات حضارية إنسانية. وهذه الشعوب تعيش بعقلية تاريخية قديمة تجاوزتها الحياة. فالزمن الماضي يأخذ موقع القداسة وهو زمن يزحف بمعادلته الصعبة إلى الحاضر ويسجل حضوره المنجد في المستقبل. وهذا يعني أن هذه الشعوب تعيش في إيقاع الزمن الواحد الزمن الماضي فلا تغادر فناءه أو تتجاوز حدوده وهذا يعني توقف ثورة الزمن والحضارة وتراجع انفعالات الإبداع والتطور الإنساني.

وفي هذا الفضاء يمكن القول بأن الموقف من الزمن تحكمه عقلية ثقافية محددة وبالتالي فإن تغيير الموقف يتطلب تحريض العقلية السائدة على تبني موقف جديد يواكب حركة الزمن بما ينطوي عليه من إرهابات إبداع وحركة وتحرر وحدثة نحو قيم إنسانية خلاقة ومبدعة.

فالفرد في أي مجتمع مغمور بتراث ثقافي يتجاوزه وهو التراث الثقافي للحضارة التي ينتمي إليها. وهو من خلال هذا التراث يدرك العالم ويحكم عليه، غير أن هذا التراث عندما يتجمد ولا يتجدد يسير نحو الضمور فالزوال، ويحول بالتالي بين الفرد وبين كامل إبداعه لذاته وغيره، ومن هنا كانت هناك صلة دائرية بين تجدد المجتمع وتجدد الفرد فكل منهما يجدد الآخر^(١).

وفي هذا السياق يمكن أن نضرب حادثتين واقعتين تعبران عن مصداقية الثبات والتغير لكل من العقليتين. في الحادثة الأولى يرويها آلان توفلر فيقول: إن فتاة أمريكية خرجت للبحث عن محل تجاري لبيع الحلوى، كانت قد مرت به منذ يومين، وهو قريب من منزلها. وبعد عناء لم تستطع للفتاة العثور على المحل المطلوب، فعانت

(١) عبد الله عبد الدائم، التربية والقيم الإنسانية في عصر العلم والتقانة والامل، المستقبل العربي، السنة العشرون، العدد ٢٣٠، نيسان/أبريل، ١٩٩٨، (ص ص ٦٤-٨٦)، ص ٨٠.

باكية تقول لأمها لقد هدم المحل التجاري واستبدل مكانه. والحقيقة لم تكن كذلك، بل إن الفتاة كانت قد تاهت عن مكان المحل التجاري. أما الحادثة الثانية فقد حدثت لأحد الطلاب العرب في فرنسا كان أثناء إقامته يتردد دائما على مكان تباع فيه السيارات القديمة (كراج)، وكان المكان ممتدا وواضحا للعيان. وبعد فترة من الانقطاع عن مرادة المكان، دفعت الحاجة إلى زيارته مرة أخرى، وعلى الرغم من درايته بموقعه ومعرفته بصورة جيدة، إلا أنه لم يهتد إليه، وبما أنه ينتمي في الأصل إلى ثقافة تقليدية، لم يكن أمامه إلا أن يفسر الأمر بأنه تاه عن معرفة المكان الحقيقي، وقد توجب عليه أن يسأل عنه من جديد، وبعد لأي وبحث جاد، كم كانت دهشته كبيرة لمعرفة بأنه لم يكن تائها عن المكان بل حدثت تغيرات بنائية في المكان حيث ظهرت مباني جديدة في أسابيع قليلة أنت إلى اختفاء "الكراج" من ساحة الوجود.

وكما هو واضح لو كانت الفتاة الأمريكية مكان الطالب العربي لكانت بكل بساطة قد أدركت بأن التغير السريع هو علة غياب المكان. باختصار لم يكن في عقل الطالب الباطن ما يجعله يفكر بأن الأشياء تتغير على هذه الوتيرة، وهذه نبضة داخلية في عمق العقلية التقليدية التي تحكم الكينونة الداخلية للإنسان التقليدي. وفي هذين المثالين ما يعبر عن تباين عميق وجوهري بين العقلية التقليدية التي

ترفض إلى حد كبير صيرورة التغيير السريع وبين العقلية الحديثة التي ترى بأن التغيير يلتمهم بنية الأشياء. ففي البنية التقليدية يجري التغيير تقليلاً أما في البنية المبنية فيجري رشيقاً متسارعاً، ومن هنا وهناك تترك هذه الأحداث بصماتها في بنية العقل الداخلية.

في سياق معالجته لواقع الأزمة الثقافية والحضارية في الوطن العربي يقدم فؤاد زكريا تحليلاً لواقع الثقافة العربية السائدة. وفي إطار هذا التحليل ترسم ديناميات للخلف العربي وأوجه حركته في سياق تاريخي. في هذا التحليل يميز زكريا بين وجهين للأزمة الثقافية في الوطن العربي: يتمثل الوجه الأول في عجز الواقع عن اللحاق بالفكر، حيث يكون للفكر متقدماً والواقع لا يستجيب لحركة ونموذج الفكر هذه الحالة حال المفكرين الأوروبيين في عصر النهضة، حيث كان فلاسفة التنوير يسبقون عصرهم ويمهدون للثورة الفرنسية. أما الوجه الآخر للأزمة فيتمثل في أن يكون الواقع أكثر تطوراً من الفكر، حيث يعجز الفكر عن المواكبة ولاسيما في المجتمعات المتقدمة. أما أزمة الثقافة العربية فهي ليست هنا أو هناك إنها حركة جمود في الواقع وفي الفكر في آن واحد^(١). وفي ظل هذه الرؤية التنويرية يعلن زكريا بأن "أنصار الثقافة التقليدية يريدون عقلاً

(١) انظر: فؤاد زكريا، خطاب إلى العقل العربي، العربي، الكتاب السابع عشر،

مطواعا خاضعا لا يتساءل ولا ينقد، ويخلط بين المشكلات الحقيقية والمشكلات الفرعية، وهم في هذا التوجه يعطون انطبعا أن العقل شيء غير مرغوب وليس مطلوباً أصلاً ومن هنا نجدهم يدافعون عن الثقافة الهابطة^(١). فلئس في علمنا وبحكم العقلية التقليدية التي توجه خطاهم يدعون إلى التثبيت بأكثر عناصر الماضي جموداً وتحجراً، إنهم يلوتون الماضي ويشكلونه على هواهم. إن التيار الغالب في كثير من الأقطار العربية في الوقت الراهن هو ذلك الذي لا يختار من التراث إلا أكثر عناصره جموداً وأصحاب هذا التيار إنما يعبرون باختيارهم هذا عن أنفسهم^(٢).

وفي شهادته على جمود الثقافة العربية يرى الحمد بأننا نعيش بين سندان مفاهيمنا الثقافية الساكنة وبين مطرقة العالم المعاصر وحركته السريعة^(٣). والعالم يتحول أمام أعيننا تحولاً سريعاً متواتراً ويقم صيغاً تتغير كل يوم حول المستقبل وصورة المستقبل، ونحن مزلنا أمرى الفتنة الكبرى صفين وكربلاء وحطين وعين جالوت^(٤). العالم يتحدث عن المستقبل ونحن نتحدث عن الماضي وندقسم حول

(١) فؤاد زكريا، خطاب إلى العقل العربي، المرجع السابق، ص ٢٢.

(٢) فؤاد زكريا، خطاب إلى العقل العربي، المرجع السابق، ص ٥١.

(٣) تركي الحمد، الثقافة العربية أمام تحديات التغيير، المرجع السابق، ص ٧٢.

(٤) تركي الحمد، الثقافة العربية أمام تحديات التغيير، المرجع السابق، ص ٧٢.

هذا الماضي المتصور شيعاً وأضراباً متناحرة في قضية لا وجود لها أصلاً، وهي إن وجدت فلا شأن لها في تحولات المستقبل في هذا العالم. إننا نسبل الماضي على الحاضر فنخسر المستقبل ولا ندرك الماضي ونتحول إلى أمة عائمة لا هي مع هؤلاء ولا هي مع أولئك^(١). ويصل تركي الحمد إلى هذه النتيجة المحزنة: "نحن أمة تنتمي إلى الماضي ذهنياً، ونعيش في الحاضر مادياً، ونريد للسيطرة على المستقبل أملاً وحلماً، دون أن نمتلك مفاتيح هذا المستقبل، كيف يكون ذلك لست أندري^(٢)".

فالتعاقب العربية تعيش حال غفوة عميقة وبالتالي فإن السمة الأولى للثقافة العربية" تتجسد في تخلف الإبداع وجموده في شتى مجالات الحياة. فهناك شبه إجماع على أن المجتمع العربي منذ سقوط الدولة العربية بسقوط بغداد على يد المغول والنثر دخل في حالة سبات طويلة تخللها لحظات صحو قليلة، وظل قروناً طويلة يجتر ذاته دون أن يبدع شيئاً جديداً، إلا في حالات نادرة والتخلف الإبداعي يشمل شتى نواحي الحياة ويتجسد واضحاً في التربية ومناهجها"^(٣). والحق يقال أن

(١) تركي الحمد، الثقافة العربية أمام تحديات التغيير، المرجع السابق، ١٩٩٣، ص ٧٣.

(٢) تركي الحمد، الثقافة العربية أمام تحديات التغيير، المرجع السابق، ١٩٩٣، ص ٧٥.

(٣) عبد الله عبد الدايم، نحو فلسفة تربية عربية، لفلسفة التربية ومستقبل الوطن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩١، ص ٢٤٨.

ظاهرة المحافظة ورفض التغير والتجديد من أخطر ظواهر التخلف وأعمقها لأنها تضرب بجذورها في أعماق حياة الإنسان إذ ترتبط بما ألف وعرف، وبما ألف أبائهم وأجداده وعرفوه، وتحمل بالتالي جانبا من القدسية، أو ضربا من نشوة الحنين إلى الماضي^(١). إن سلطان الماضي لم يعرف لدى أمة ما عرفه في الأمة العربية، وسلطان الماضي لا يتخذ في المجتمع العربي صورة المرجع الأصيل الهادف للهوية القومية بل يتخذ صورة السيف المسلط والفرص الغاشم. إن ما نذكره أمران هما - عبادة الماضي واعتباره النموذج الأمثل للمستقبل، حتى كأننا نسقط المستقبل إسقاطا خلفيا على الماضي^(٢). فالأزمة الثقافية والقيمية في الوطن العربي تعود إلى عوامل تتمثل في سلطان الماضي والعصبية والتعصب: التعصب للرأي والقبيلة والعائلة والطائفة الدينية وسيطرة الغريزة على العقل والانفعال على الفكر^(٣).

ويشهد علي حرب بدوره على معاناة الجمود في الثقافة العربية فيقول: "إننا نقبس كل شيء على النص: الحياة والواقع والفكر والعمل والحاضر والمستقبل. إن التحرر من النص شرط لقراءته قراءة جديدة مغايرة خلاقة، وشرط لإعادة اكتشاف الواقع وصياغته وباختصار لا سبيل إلى خلق ندهش به للعالم مادما نتعامل مع

(١) عبدالله عبدالدايم، نحو فلسفة تربوية، المرجع السابق، ص ٢٥٤.

(٢) عبد الله عبد الدايم، نحو فلسفة تربوية عربية، المرجع السابق، ١٩٩١.

(٣) عبد الله عبد الدايم، نحو فلسفة تربوية عربية، المرجع السابق.

النصوص كأداة للعبادة^(١). وهكذا فالذي يعطي أولوية للنص على الحياة وللتقليد على التجديد يسيء إلى النص والحياة معاً.

فأزمة الثقافة العربية تكمن في قصورها عن مواكبة التكنولوجيا المتقدمة وعدم القدرة على تحقيق التواصل مع قيمها. وبناء على ذلك فإن الثقافة العربية تعاني من أزمة قيمة. فالقيم العربية على حد تعبيره «هي مزيج غريب من قيم الحضارة الزراعية القديمة وقيم البداوة المتأصلة وقيم عصور الانحطاط وقيم الاستهلاك التي يصدرها الغرب لكل الأبواب المشرعة»^(٢). ويصور الباحث هذه الأزمة في صياغة أخرى مفادها أن العرب غير قادرين «على الانصهار في حضارة العصر لأنهم يحلمون بالحصول على إنجازات العلم والتكنولوجيا منفصلة عن النظام القيمي الذي سمح بتطويرها. وأن العرب غير قادرين على تقديم البديل لأنهم يرفضون منطق العصر ويدعون إلى منطق الماضي»^(٣).

ويمكن الإشارة في هذا السياق إلى دراسات وأبحاث في بلدان إسلامية آسيوية تتعرض بالنقد الحاد والبناء أحياناً لحال الفكر العربي

(١) علي حرب، غزو ثقافي أم فتوحات فكرية، الفكر العربي، عدد ٧٤، خريف ١٩٩٣ السنة ١٤، صص (٦٣-٧٨). ص ٧.

(٢) أنطونيوس كرم، العرب أمام تحديات التكنولوجيا، عالم المعرفة، العدد ٥٩، نوفمبر/تشرين الثاني، ١٩٨٢، ص ١٦٤.

(٣) أنطونيوس كرم، العرب أمام تحديات التكنولوجيا، المرجع السابق، ص ١٦٥.

الإسلامي الصادر عن جماعات وتيارات عربية. ومعظم هذا النقد الآسيوي موجه إلى جمود في الفكر العربي الإسلامي، وإلى ظاهرة اجترار عقيدة وإلى هيمنة متزايدة لأفكار وخلافات نشأت في أشد العصور جموداً وتخلفاً، وإلى سوء تقدير وفهم للعلاقة بين السياسة والدين وغيرها كثير (١).

يتحدث زكي نجيب محمود في كتابه "في حياتنا العقلية" بمرارة حضارية عن إشكالية الزمن في الحياة العربية المعاصرة، حيث يورد أمثلة مفجعة من دوائر الحياة اليومية التي خبرها وعاشها في مصر حول مسألة الوقت واحترام الزمن. ومن ثم يرجع القارئ عبر ملاحظة في منتهى الأهمية والخطورة إلى كتاب الاستعماري الأكبر اللورد كرومر الموسوم "مصر الحديثة" حيث يورد كرومر في هذا الكتاب "أنه على يقين بأن مصر لن تتحول في أي يوم من الأيام إلى بلد صناعي وذلك لسبب عجيب هو أن الصناعة تركز في صميمها وأساسها على دقة الوقت، على حين أن المصريين تنقصهم هذه الدقة" (٢).

(١) جميل مطر، المسألة العربية بين قرنين، المستقبل العربي، السنة العشرون،

العدد ٢٣٠، نيسان/إبريل، ١٩٩٨، (ص ص ٤-١٨)، ص ١٦.

(٢) زكي نجيب محمود، في حياتنا العقلية، دار الشروق، ط ٣، بيروت ١٩٨٩،

ص ١٧٥.

يقول زكي نجيب محمود في هذا السياق "بأننا جميعا نعيش في القرن العشرين بكثير من مفاهيم القرن العاشر، نعيش في عصر الصناعة والطم بمفاهيم ما قبل الصناعة والطم، ومن هنا يأتي التمزق والتفسخ والحيرة: نعيش في عالم وتفكر في عالم آخر^(١). ويقول في مكان آخر "إننا نعيش مع علم القرن العشرين بفلسفة تنتمي إلى قرون ماضية، أخشى أن أرتد بها إلى القرن العاشر الميلادي، أو قبله بقليل أو بعده بقليل^(٢).

إن نظرة كل ثقافة على الماضي تكاد تحدد موقعها من الحاضر، وتشير في الوقت نفسه إلى صورة المستقبل الذي تسعى إلى تشكيله وتحقيقه على أرض الواقع. ولو نظرنا إلى الثقافة العربية الراهنة، وفحصنا الفكر العربي في اتجاهاته الغالبة الآن لأدركنا أن مشكلة الماضي تكاد تستغرق إحساسه بالحاضر، وتغلق في نفس الوقت عليه أبواب المستقبل^(٣).

(١) زكي نجيب محمود، في حياتنا العقلية، دار الشروق، ط٣، بيروت ١٩٨٩، ص١٢٤.

(٢) زكي نجيب محمود، في حياتنا العقلية، دار الشروق، ط٣، بيروت ١٩٨٩، ص١١٥.

(٣) السيد يسين، الفكر العربي والزمن، أين نحن الآن من نهضة مطلع القرن؟، المجلد السادس والعشرون، العددان الثالث والرابع، يناير/مارس - أبريل/ يونيو، ١٩٩٨، (ص ١٨٣-٢٢٤) ص٤٠٢.

ففي هذا "الزمن العربي المتعين بحكم شروطه التاريخية هو زمن يجمع بين أزمنة متعددة في واقع الأمر أو زمن تتقاطع فيه الأزمان وتتصارع دون أن يكون أقربها إلى القرن الواحد والعشرين أكثرها تأثيراً أو حضوراً أو قوة، فالزمن العربي النوعي زمن يجاور ما بين أقصى مظاهر التقدم، وأقصى درجات التخلف. زمن من المتعارضات المتصائمة أفقياً ورأسياً في أبنية الثقافة والمجتمع والاقتصاد والدولة بكل مسمياتها العربية"^(١).

إن كثيراً من مشكلاتنا الحضارية والثقافية تعود إلى الماضي وما حملنا به هذا الماضي من مفاهيم وتصورات تصدنا عن متابعة الحركة باتجاه النهضة والحداثة والمستقبل. وفي هذا الأمر يقول الجابري: "إن مشاكل الحاضر في ساحتنا الثقافية الراهنة ترجع في جزء كبير منها، إن لم يكن في معظمها، إلى مشاكل الماضي"^(٢). ومن منطلق أن هذا الماضي يشكل خزان بؤسنا الحضاري يرى الجابري بأن التحرر من التبعية للأخر لا يمكن أن يتم إلا من خلال

(١) تعقيب جابر عصفور على، السيد يسين: الفكر العربي والزمن: أين نحن الآن من نهضة مطلع القرن؟، عالم الفكر، الكويت، المجلد ١٦، العددان ٣-٤، يناير/مارس-أبريل/يونيو ١٩٩٨، ص ٤٣٩.

(٢) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٩، ص ٤٠.

لتحرر من التبعية للماضي ماضينا نحن^(١). وبالطبع يقصد الجابري الجوانب المعطلة للعقل في هذا الماضي.

وفي سياق آخر يصف الجابري الوجه الإشكالي في قضايا الفكر العربي المعاصر بأنه "الوجه الذي يعكس التوتر والقلق اللذين يولدهما ويغنيهما، في الوعي العربي الراهن، الشعور بمأساوية وضعية انفصلية تنتمي فيها الأنا إلى الماضي، بينما ينتمي فيها الحاضر إلى الآخر"^(٢). وهذا يعني في سياق هذه الرؤية أن مجتمعاتنا العربية تعاني ازواجية صميمية في مختلف مستويات وجودها تتمثل في وجود قطاعين أو نمطين من الحياة الفكرية والمادية: أحدهما عصري مستسخ من النموذج الغربي، مرتبط به ارتباط تبعية. وثانيهما تقليدي (أصلي أو أصيل)، وهو استمرار النموذج التراثي في صورته المتأخرة المتحجرة المتفوقة، ونجد القطاعين معا متوازيين أو متداخلين بعض التداخل، يتصادمان ويتنافسان في حياتنا اليومية على صعيد واقعنا الاقتصادي والاجتماعي، والسياسي، كما على صعيد وعينا ونمط تفكيرنا^(٣).

(١) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق،

ص ٤٣.

(٢) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص ٩.

(٣) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق،

ص ١٩.

يصف توفلر مستقبل الحياة المستقبلية القادمة أي مرحلة ما بعد التصنيع بأن الإنسان سينصرف إلى معالجة الأفكار ويتزايد بالتالي أداء الماكينات للمهام الروتينية ... إن تكنولوجيا الغد لا تحتاج إلى ملايين الرجال السطحيي التعليم المستعدين للعمل المتساق في أعمال لا نهائية التكرار، ولا تتطلب رجالا يتلقون الأوامر دون طرفة عين، مقدرين أن ثمن الخبز هو الخضوع الآلي للسلطة. ولكن تتطلب رجالا قادرين على إصدار أحكام حاسمة رجالا يستطيعون أن يشقوا طريقهم وسط البيئات الجديدة، ويستطيعون أن يحددوا موقع العلاقات الجديدة في الواقع السريع التغير، إنها تتطلب رجالا من ذلك النوع الذي وصفه س.ب.سنو بأنهم يحملون المستقبل في عظامهم^(١). وفي النهاية يمكن القول بأن الحداثة والنهضة لا يمكنها أن تتم إلا من خلال العمل على بناء روح التجديد وعقل الحضارة. إذ لا بد لكل نهضة حقّة من ثورة إبيستيمولوجية في العقل، وفي مضامين الذهنية العربية التي يمكنها أن تحرر العقل العربي من قهر الجمود والكسل والتبعية، وهذا مرهون أبدا بالتححرر من الموروث اللاعقلي الذي يضج في جوانب ثقافتنا

(١) ألفين توفلر، صدمة المستقبل أو المتغيرات في عالم الغد، ترجمة محمد علي

ناصيف، نهضة مصر، القاهرة ١٩٩٠ (ص ٤٢٣)

العربية. وفي حضارتنا وحضارة الآخر دروس تاريخية يمكنها أن تضيء الطريق إلى النهضة والحضارة، فما كان ممكنا للحدائثة الغربية أن تحقق ما ينعم به الغرب من حضارة لولا هذا الترابط الحضاري والشامل بين الثورة الصناعية والثورة الثقافية، التي تجلت في التخلص من الموروث الثقافي وقيود الماضي. والتي استطاعت أن تفتح الباب أمام الإبداع والتغيير. ولم يكن ذلك ممكنا كما يقول أحد الكتاب العرب: "لولا الإيمان بقدرة العقل البشري على فك رموز الطبيعة والإنسان والإقرار بنسبية الحقيقة، وبحق الاختلاف، والاعتقاد، والتعدد الفكري"^(١).

(١) سيدي محمود ولد سيدي محمد، للتنمية والقيم الثقافية، المعرفة السورية، عدد ٣٨١، حزيران ١٩٩٥، ص ص ٨٣-٩٥ ص ٨٧.

الفصل السابع

مفارقات المقدس في العقلية العربية

لا يصير الحق حقا بكثرة معتقيه ولا بقلة مرديه
(أبو حيان التوحيدي)

تعد إشكالية المقدس من أخطر الإشكاليات، وأكثرها حساسية في حياتنا الثقافية المعاصرة. وتأتي هذه الصعوبة من حساسية المقدس نفسه الذي يلامس في كثير من الأحيان النوايا الدفينة للوجدان الإنساني بما يشتمل عليه هذا الوجدان من عقائد إيمانية وروحية راسخة في أعماق الإنسان.

لقد لعب المقدس بما يشتمل عليه من حدود غامضة دورا تاريخيا كبيرا في توليد العطالة الفكرية وإفقار العقلية الإنسانية عبر عصور من الزمن. وشكل هذا المقدس نفسه المانع والممنوع والممتنع على مختلف أوجه التفكير والتداول. ومن هنا تأتي الصعوبة المحفوفة بالخطر في مناقشة مفهوم المقدس نفسه وإخضاعه للمناقشة والجدل. ومع ذلك كله، ورغم هذه الحساسية الهائلة لهذا الموضوع، يبدو لنا أن مناقشة هذا المفهوم وإخضاعه للتحليل العلمي قضية

تفرض نفسها في حياتنا الثقافية والفكرية المعاصرة. وهذه المناقشة لا تهدف أبداً إلى تجاوز حدود المقدس الذي يأنف التداول والجدل، بل تأتي في سياق بحثنا هذا توكيدا على جوهر هذا المقدس وتحديده وفصله عن مجاله الدنيوي الذي انغرس فيه إلى حدّ التهلكة.

تشكل علاقة الإنسان بالمقدس منطلقاً لعلاقته بالكون والطبيعة والحضارة. وبشكل تحليل هذا المقدس منخلاً منهجياً لتحليل الواقع الاجتماعي في ضوء الموقف العقلي والفلسفي للإنسان من الكون والحياة. وتأسيساً على ذلك فإن قراءة المقدس في جمل علاقته بالدنيوي وتحليله يشكل منطلقاً أساسياً لفهم مركبات الحياة الاجتماعية وتحليل عناصرها الثقافية. ففي دائرة العلاقة بين المقدس والدنيوي تكمن التضاريس الخفية والمضمرّة للعقلية الإنسانية ويتجلى موقف الإنسان من الوجود والحياة والعدم.

وتشكل خريطة العلاقة بين المقدس والدنيوي حجر الزاوية في فهم طبيعة المجتمعات الإنسانية وتحديد سماتها وخصائصها. لأن البحث عن علاقة التوازن بين المقدس والدنيوي وتحديد المجال الحيوي لكل منهما يشكل أيضاً ضرورة منهجية تفرض نفسها في مجال التحليل والتداول في اتجاه تقديم صورة شمولية كلية للطبيعة المجتمع، وفي اتجاه الكشف عن جوهر الثقافة التي تفرض نفسها في مجتمع محدد.

"المقدس في جانبه اللامنظور يحضر في نواتنا وأفكارنا ومشاعرنا حتى أنه يستحکم ويوجه اندفاعاتنا ونشاطاتنا. ولذا يتطلب الأمر وعياً بهذا المهمل حتى يتيسر للتحكم أو التوجيه، سواء لجوانبه السلبية أو الإيجابية^(١). فمصادر الطاقة القدسية للشعورية واللاشعورية التي تتأصل في العقلية مستمدة من تراث إنساني معقد ومتراكم ومتداخل، ومن شأن الكشف عن هذه الطاقة القدسية ومصادرها أن يمكننا من إدراك الهوية والإنسان والحضارة. وفي هذا السياق يقول عز الدين غالية "إننا نقدر خطورة للمقدس ودوره في تأسيس نهضة أو حداثة أصيلة واعية بذاتها ومدركة لفعالها في التاريخ"^(٢).

فالتوازن بين المقدس والذنيوي يأخذ لتجاهات متعددة تحدها ظروف كل مجتمع وبناء ومعايير وجوده ومستوى ودرجة تطوره. فالمقدس يحتل مكان الصدارة والأهمية في المجتمعات التي تتسم بالطابع التقليدي، في حين أن مساحته تتراجع لصالح الذنيوي في المجتمعات التي تصنف وفقاً لمعيار الحدثة والتطور. وهذا يعني أن المجال الذنيوي يمتد بأبعاده الواسعة في المجتمعات الحديثة ويزحف في الثقافات المتقدمة على حساب الطابع المقدس لهذه المجتمعات.

(١) عز الدين غالية، فاعلية بنى المقدس في المغرب العربي، دراسات عربية، عدنان ١٢/١١، أيلول/تشرين لأول، ١٩٩٨، (ص ٥٤-٦٩) من ٥٧.

(٢) عز الدين غالية، فاعلية بنى المقدس في المغرب العربي، المرجع السابق،

وفي هذا السياق يمكن القول أن المقدس يضرب جنوره في عمق الوجدان العربي، ويتأصل بقوة هائلة في بنية الوعي الثقافي الشعبي والنخبوي على حساب الطابع الدنيوي. وبشكل هذا المقدس بزخم حضوره مفصلاً حيويًا وهما في بنية الثقافة العربية، حيث يتوجب على كل دارس للثقافة العربية أن يقف متأملًا في محراب هذا المقدس باحثًا عن أسراره وتجلياته الدينية واللغوية والسياسية، وذلك لأن المقدس يشكل طاقة حيوية غامرة تفرض نفسها في مختلف معالم الوجود والحياة في الثقافة العربية للقديم والمعاصرة.

وتحت تأثير هذه الهيمنة للمقدس في ثقافتنا العربية تبدأ رحلة العطللة والجمود الحضاري عند الإنسان العربي. ففي هذا الكون الذي يسحقنا بأصنامهم وقديساته يسمو فيه كل شيء وينحدر فيه الإنسان. لأنه في العالم الذي تطفئ فيه القنسيات على نحو شمولي يتحول الإنسان فحسب إلى حالة دنيوية مبتذلة مقهورة يفقد فيها كل مقومات وشروط الوجود والكينونة والإبداع. إنها حالة الإنسان الذي يتحرك في حقول الأرقام القدسية حيث تتحول فيها كل الكائنات والرموز والأشياء إلى مقدسات: الأب والأم، والوطن، والمعلم، والعادات والتقاليد والأعراف، والحكام، والطقوس والقوى الخفية، والسحر والشعوذة والتمائم، والأحلام، وأرواح الأبياء والأجداد، والتاريخ والتراث، وطقوس الموت والحياة والولادة والعدم، والأنبياء

الجدد وزعماء الأحزاب، وقادة الانتصارات والمفكرين والشيوخ ورجال الدين.

عندما ندخل في رحاب الثقافة العربية كما يقول أحد الكتاب العرب " نجد أنفسنا في متحف قنسي (...) وفي دائرة القدسية المغلقة تهض كل الأشياء شامخة مضيئة قوية وتخفت فيها قيمة العقل الإنساني (...) الذي تحجر وتصلب تحت تأثير الطابع القنسي وتحول إلى مومياء قنسية تناهض أية محاولة تدفعه للفعل والعمل. أما العقل النشط فهو الشيطان واللعنة الأبدية لأنه الوحيد الذي ينتهك حرمة القنسي والمقدس" (١).

إن الإشكالية الكبرى التي تعانيتها الثقافة العربية تكمن في هذا الخلل الكبير الذي يوجد في بنية التوازن بين المقدس والنبوي وهي نوع من الإشكاليات الجذرية التي تتراءى فيها مختلف الإشكاليات الحضارية والثقافية في المجتمعات العربية القديمة والمعاصرة. في هذه السياق سنحاول أن نلقي الضوء على مختلف الجوانب التي تطرحها إشكالية المقدس في مختلف تقاطعات حياتنا الثقافية والاجتماعية، بدءاً من تعريف المفهوم وترسيم الحدود الفاصلة له والبحث في معالم نشأته وتطوره وعلاقته وصولاً إلى إبعاده الاجتماعية وملاحمة السياسية في المجتمع العربي المعاصر.

(١) جمال الدين الخضور، مأساة العقل العربي: دراسة في البناء الأنتروبولوجي الثقافي المعرفي العربي المعاصر، دار الحصاد، دمشق، ١٩٩٥، ص ١٣٤.

في أصل المقدّس:

في جدل العلاقة بين الإنسان وكونه العلوي المفترض تكثفت مقولات القداسة وتجلت في فيض من السمات والخصائص التي أضفاها الإنسان إلى عوالمه العلوية الموصوفة بالطهارة والقوة والجمال. واعتقد الإنسان القديم أيضا بأن الروح الإنسانية تعود إلى العالم القدسي، وهي جوهر من جواهره فأضفى على أرواح الآباء والأجداد طابع القداسة والمهابة والإجلال والتعظيم، ووصل به المطاف إلى تأليه الآباء والأجداد.

ففكرة المقدّس تعود إلى تصور إنساني لوجود غير مادي وغير مرئي يعطو فوق قوتين المادة والطبيعة. ومن هذا التصور انبثقت لديه فكرة الروح التي تطورت بوصفها كيانا متحررا من ثقل المادة وخارجة على قوى الطبيعة، أو بوصفها جوهر متخيل يتوغل حياة في جسد الإنسان ويتخلل المادة ويتحرك بلا حواجز أو حدود، وهي إذ ذاك تمتلك قوى غير طبيعة خارقة قادرة على إيقاع الضرر كما أنها قادرة على تأمين الحصانة للوجود الإنساني^(١).

ومن هذا المنطلق فإن الإنسان القديم أكسب الروح خاصة الخلود والقداسة، ومنحها قدرات أسطورية خارقة وغمضة في

(١) رفعة الجادرجي، العمارة المقدّسة، المستقبل العربي، العدد ٢٥١، يناير/

كانون الثاني، ٢٠٠٠، ص ص (٣٠-٣٩)، ص ٣١.

الآن الواحد، إنها قدرات سحرية مقدّسة تجلب الموت وتهب الحياة. وفي أساس هذه الرؤية توجد فكرة المقتس، فالمقتس هو في الأصل روح كونية خالدة كلية القدرة تستوجب من الإنسان أن يرهبا ويتوسل إليها خوفا من عقاب تنزله أو طمعا في خير تقمه^(١). فالمقتس في أصله تعبير عن طبيعة هذه العلاقة التي أبدعها الإنسان مع عالم سموي مفترض ينزل العقاب ويغشق الثواب وفقا لمعايير وطقوس أبدعها الإنسان عبر تاريخه الطويل مع هذه القوى الروحية.

وهذا يعني أن العالم يتحدد في النسق الاعتقادي للإنسان بمجالين: أحدهما منظم بطريقة سامية علوية مفارقة وهو مجال المقتس، أما الآخر فينظم بطريقة موضوعية لا سمو فيها ولا طهارة ولا مفارقة وهو مجال الدنيوي. ويخضع الكون الاعتقادي للإنسان بخريطة ما تقرضها فلسفة المجتمع حول طبيعة الامتداد بين هذين المجالين وحول المدى الذي يأخذه كل منهما بالنسبة للآخر. ويرتبط هذان المجالان بعلاقة جدلية تكاملية ومع ذلك فإن مضامين كل منهما تتحدد وفقا لتباين الثقافات الإنسانية والمراحل التاريخية وطبيعة التطور الاجتماعي والثقافي في كل مجتمع إنساني.

(١) رفعة الجارجي، العمارة المقدّسة، المرجع السابق، ص ٣١.

فإن توزع المجتمع إلى طبقات متباينة، وتوزيع المنازل، ودورة السنة، أو الحياة الإنسانية هي مظاهر تفسر عبر القوى المقدسة. فعلى سبيل المثال: تكثر الاحتفالات في المجتمع التقليدي وهذه الاحتفالات تشكل مراحل في الدورة الزمنية للسنة وهذا يعني أن هذه الاحتفالات هي نوع من المشاركة بالأحداث غير المنظورة التي تتكرر في كل عام. وعلى هذا الأساس فإن إبرك الأفراد في المجتمع التقليدي لمجتمعهم والتفسيرات التي يقدمونها لأحداثه. تتكامل بالضرورة مع رؤية كونية تفسر للوجود الطبيعي والوجود الاجتماعي وتعيدهما إلى أصول قنسية عليا. وهنا يمكن لنا أن نفهم معنى الكونية Globalisme الشمولية التي تتسم بها العقلية التقليدية. ومع ضيق المجال الجغرافي لهذه المجتمعات فإنها وعبر رؤاها الأسطورية تجعل من نفسها مركز الكون والوجود. وهذا لا يعني هذا أن المقدس يخفى من المجتمعات التكنولوجية. فالدين والمقدس يستمران في الوجود، والمشكلة تكمن في طبيعة الفصل الواضح بين المقدس والديني وهذا يعني التمييز الواضح بين الديني وبين المقدس وذلك في مستوى الوعي كما في مستوى المؤسسات السياسية حيث يأخذ هذا التمييز اتجاهه في صورة الفصل بين السلطات الدينية والسلطات الدنيوية.

مفهوم المقدس:

تصدر مفهوم المقدس جهود عدد كبير من الباحثين في مختلف الحقول المعرفية ولا سيما في مجال الأنثروبولوجيا وعلم الأديان وعلم الاجتماع. ويعول على هذا المفهوم كثيرا في الكشف عن جوانب متعددة في الحياة الإنسانية، ولا سيما هذه التي تتعلق بنشأة الأديان والطقوس والأساطير والثقافات. وانطلاقا من أهمية هذا المفهوم تقاطرت البحوث والدراسات، وشغل الباحثون بدراسة وتقصي أبعاد هذا المفهوم وتجلياته بحثا عن ماهية ووظائف وتكوينات الحياة الثقافية للمجتمعات الإنسانية.

ولا يخفى على العارفين اليوم بأن هذا المفهوم يثير نوعا من القلق العلمي في الحياة الفكرية العربية، وينجم هذا القلق عن ندرة البحوث والدراسات السوسولوجية التي تبحث في طبيعة هذا المفهوم وتجلياته في دائرة الثقافة العربية المعاصرة. فالمفهوم لم يتكون بعد على نحو علمي في الفكر العربي المعاصر ولا سيما في تكويناته الاشتقاقية وفي استخداماته وتوظيفاته العلمية المحدودة. وينجم هذا عن غياب واضح في نور وأهمية العلوم الإنسانية ولا سيما علم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم الأديان.

ويتجلى هذا الغياب في البناء القاموسي والاشتقائي العربي حيث ترد تلميحات خاطفة أجنبية عن هذا المفهوم في قلة نادرة من

القواميس، وبطريقة مغرقة في القدم لا تتناسب مع ما يشهده هذا المفهوم من تطور هائل في أنظمة الاشتقاق في اللغات العالمية، أو في مجال الدراسات العلمية الاصطلاحية لهذا المفهوم المركزي. ويمكن أن نورد أهم ما جاء في الصورة الاشتقاقية في اللغة العربية عن هذا المفهوم في لسان العرب حيث جاء في تعريف لفظة مقتس: التقديس تنزيه الله عز وجل. وفي التهذيب، القس تنزيه الله تعالى وهو المتقدس القنوس المقدس. ويقال القنوس فعول من القس وهو الطهارة^(١). وبهذه العبارة للمقتضية تعبر اللغة العربية عبر لسان العرب عن واحد من أهم المفاهيم المعاصرة في ميدان الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع.

"والمقتس يثير عند الأشخاص نفس المشاعر التي تثيرها النار عند الطفل الذي يحرق بها لكنه يرغب في الإمساك بالشعلة. وهو نفس الشعور الذي يحسه الإنسان إزاء الشيء الممنوع اعتقاداً منه في أن الاقتراب منه يعطي له قوة ورهبة أو قد يخرجه أو يقتله في حالة الفشل. فالمقدس هو كل ما يحظى بالاحترام بشكل مطلق وكل ما هو غير قابل للتهتك ولا يجوز الاعتداء عليه"^(٢).

بأن" المقتس هنا اصطلاح يشير إلى كيان يتجاوز ماهية الأشياء
الذنيوية (...). ويتمتع بالضرورة بصفتين: أولاً، تكمن في هذا الكيان
قوة خارقة، لا تخضع لقوانين الطبيعة، ولا يخضع التعامل معها
لقوانين السببية أو العقلانية. ثانياً، وتبعاً للصفة الأولى تتصف علاقة
الفرد أو الجماعة مع هذه القوة بأن في إمكانهم أن يضموا صفة
المقدس كمقوم في هويتهم، ولذا يتمكنون أن يطلبوا منه الحماية
والعمل على تأمين بقائهم^(١). ولأن المقتس يتمتع بقوة خارقة (...)
فإنهم يخافونه في أعماق وعيهم الذاتي، كما أنهم يعتبرونه مقوماً فعالاً
في حماية هذه الهوية، ودعمها للأخر، وفي مواجهة العيش مع
متطلبات التكيف مع الظواهر الطبيعية"^(٢).

وتتكامل هذه الرؤية مع التعريف الذي يقدمه محمد الجوة حيث
يقول "إلا أن المقتس بقدر ما يثير من الخشوع وبالغ الاحترام بقدر
ما تحيط به الخشية والرغبة، وهذا هو موطن الأزواجية التي
تصاحبه. فالمقتس موضع تلبس فيه الإعجاب بالخوف والافتتان

(١) رفعة الجادرجي، العمارة المقتسة، المستقبل العربي، العدد ٢٥١، يناير/

كانون الثاني، ٢٠٠٠، ص ص (٣٠-٣٩)، ص ٣٧.

(٢) رفعة الجادرجي، العمارة المقتسة، المرجع السابق، ص ٣٧.

ويؤكد الباحثون في غالب الأحوال على البعد الديني لمفهوم المقدس إذ تعود ألفاظ التقديس والقداسة والمقدس - وهي مشتقة من فعل قدس بمعنى طهر وتبارك- إلى مرجعية دينية بالأساس، سواء أكان موضوع التقديس أماكن أو كتب أو كائنات. ومن أسماء الله في العربية القنوس أي المنزه من كل نقص وعبء. فلا غرابة، وأمر الاشتقاق اللغوي على ما نكرناه، أن تكون الطهارة وانتفاء التنجيس خاصية مركزية من خاصيات السلوك الديني^(١).

ويتجلى المقدس في المجتمعات البدائية في مظهرين أساسيين فهو إما أن يأخذ صورة مجردة تتعين في أرواح الأجداد والملائكة والخالدين، وإما أن يأخذ تعينا حسيا ملموسا حيث ترتقي بعض الموجودات الحسية إلى مرتبة المقدس مثل: الحيوانات (الطوطم في القبائل البدائية) والشجر والأماكن المقدسة أو الإنسان في بعض

(١) محمد الحوة، الحقيقة المقدسة، ضمن: محمد الحوة، محمود بن جماعة، شرف الدين بو غيري، بيار أوسارت، اللنجاني القماطي، محمد نجيب عبد المولى، بيلز فيجورورس، الإنسان والمقدس، دار محمد علي الحامي للنشر والتوزيع، تونس، ١٩٩٤، (ص ص ٥-١٨) ص ٦.

(٢) محمد الحوة، الحقيقة المقدسة، المرجع السابق، ص ٥.

المجتمعات الإنسانية. ويشار في هذا الصدد إلى الأماكن المقدسة الدينية مثل بيت المقدس ومكة المكرمة والحجر الأسود ومسجد النبي (ص) ومقابر الأولياء الصالحين. وتأخذ هذه الموجودات طابعها القنسي لاعتبارات تتعلق بالعلاقة بين هذه الموجودات وأحداث إجازية في التاريخ الإنساني.

ويرتبط المقدس بالحرام Interdit فالحرام هو الشيء الذي يمنع إتيانه خوفا من عقاب السماء والآلهة أو عقاب الإنسان، ويلتزم الناس قيود هذا الحرام والتحریم لنواعي إيمانية ودينية صرفة. وهذا يعني أن المحرم "التابو" يرتبط جوهريا بمفهوم المقدس ويساعد على فهم طبيعته واتجاهه. فالحرام يركز على شروط الامتناع ويطلب لبوس المحظور ". وينبغي على ذلك أن كل مقدس هو حرام وممنوع وكل حرام يرتبط بمقدس.

ويميز قاموس روبيرت Le petit Robert بين عدة أبعاد لهذا المفهوم أهمها: أن المقدس يرمز إلى أمور وأشياء وكيونات لاتخضع للمعالجة الحسية أو المعنوية من قبل البشر. وبالتالي فإن المقدس كيان ممنوع ومنفصل ولا يمكن الاعتداء عليه وذلك بالمقارنة بالندويي، وغالبا ما يكون موضوعا للشعور المتنامي بالاحترام الديني المفعم بالتبجيل والتعظيم. والمقدس في النهاية أمر يوحى بالاحترام المطلق ويمتلك قيمة مطلقة لا يمكن أن تلامس أو

تَعْتَصِب^(١). هذا وتعرف مادلين كراوتس في معجم العلوم الاجتماعية بأن المقدس "مفهوم ديني يشير إلى ما يتصل بالقوى الفوق طبيعية أو إلى الآلهة وهو مفهوم يأخذ مكانه وفقا لتنوع الثقافات ودلالاتها^(٢).

وهذا يعني أن المقدس مفهوم ديني بالدرجة الأولى يتمثل في موقف الإنسان من الله والملائكة في الأديان السماوية ومن الآلهة في الأديان المكتوبة والوثنية، وهو شكل من أشكال التجربة الوجدانية التي تقوم بين الإنسان وموضوع المقدس، وفي هذه العلاقة يتحول الإنسان إلى موقع المنفعل والخائف والمندهرس إزاء قوى كونية بالغة السمو والقدرة والاعتدال.

وتتطلق منهجية تعريف المقدس Le Sacré على أساس مقابلته بمفهوم الدنيوي Le Profane أو المندس L'Impureté. إذ غالبا ما يلجأ الباحثون إلى هذه المقابلة أو المشاكسة بين هذين المفهومين المتعارضين لتحديد جوهر كل منهما. حيث يشكل المقدس والدنيوي قطبان متعارضان يحدد أحدهما الآخر. وهذا التقاطب أشبه بتقاطب الاتجاهات، إذ يكفي أن نعرف اتجاه الشرق لنعرف امتداد الغرب، ويكفي أن نعرف اتجاه الجنوب لنعرف اتجاه الشمال، والعكس صحيح في طبيعة العلاقة بين هذه الأطراف. وتعتمد هذه المقابلة

Petit Robert Dictionnaire français sur C.D. (١)

Madelienne Grawitz, Lexique des sciences sociales, Dalloz, Paris, 1983. (٢)

على موقف فلسفي من الكون قوامه أن الكون يتشكل من لحظتين
وكينونيتين هما كينونتا المقدّس من جهة والذنيوي من جهة أخرى.

ونجد فلسفة هذا التقسيم في نظرية دوركهايم ولا سيما في كتابه
الأشكال الأولى للحياة الدينية^(١). حيث يبين لنا كيف يمارس أعضاء
المجتمع سيطرتهم على بعضهم بعضا عن طريق المعتقدات
والطقوس الدينية، ويرى بأن السمة المميزة للدين هي تقسيم العلم
إلى مملكتين متعارضتين جوهريا: تحتوي الأولى على كل ما هو
مقدّس والأخرى على كل ما هو مدنس^(٢). ويبين دوركهايم في هذا
السياق أن الأشياء المقدّسة هي هذه التي تصان بالمحرّمات
والممنوعات. ولا ينحصر المقدّس في الآلهة والأرواح ولكنه يمتد
ليشمل كائنات جامدة: صخرة، نبع، حصاة، قطعة خشبية وياختصر
يمكن لأي شيء أن يكون مقدّسا. وبفضل الفصل بين المقدّس
والمدنس يمكن للإنسان أن يضع الأشياء في دائرتين: تشمل الدائرة
الأولى (المدنس) كل ما يمكن أن يخضع للتساؤل والمعالجة
والتجربة، وهو المجال المباح الذي يمتد بعيدا عن تحصينات المنع

(١) Emile Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, Le système totémique en Australie, Paris, P.U.F, 1960

(٢) Regarde: A.R. Radcliffe - Brown: Structure et fonction dans la société primitive, POINTS, Paris, 1968, pp230-260.

والعقاب. أما الدائرة الثانية (المقدس) فهي هذه التي تضم ما من شأنه أن يتعالى على التخمين والظنون. وبعبارة أخرى: المقدس هنا يأخذ هذا القطاع الذي لا يمكن للإنسان أن يبحثه أو يعالجه أو يلامسه هو المجال الذي يعلو على الشك وباختصار تمتلك كل ثقافة على جانبين متميزين نسبياً هما المقدس والديني، ويتميز المقدس بخاصة الثبات بينما يأخذ الديني طابع الحركة وخصائص التغيير. حيث يتسم المقدس بالطابع الروحي المجرد المتعالي، بينما يأخذ الديني طابع الحضور المادي المتجسد. وتختلف طبيعة المقدس والديني بين ثقافة وأخرى وعلى الغالب يأخذ اتجاه التطور مساراً تتضاعل فيه مساحة المقدس لحساب الديني ومن هذا المنطلق فإن الثقافات الليبرالية ثقافات دنيوية بالدرجة الأولى بينما تأخذ الثقافات التقليدية طابعاً قديماً. فعلى سبيل المثال تأخذ الفردية وقدمية الفرد وما ينبثق عنها من حريات سياسية واجتماعية مكانة سامقة وسامية في الثقافات الغربية المعاصرة وما دون ذلك يأخذ طابعاً متغيراً^(١).

(١) تركي الحمد، عن الإنسان أتحدث: تأملات في العمل التحضاري، دار المنخب

العربي، بيروت، ١٩٩٧، ص ٢١٥.

جدول مقارنة بين خصائص المقدس والديوي

| الديوي | المقدس |
|---------------------------|----------------------------|
| مدنس وملوث | طاهر ونقي |
| معن ظاهر | خفي مستتر |
| مادي ثقيل | روحي خفيف |
| مباح وأليف | ممنوع ومخيف |
| منفعل وسلبى | فاعل وإيجابى |
| زائل ووقتي | خالد أبدي |
| لا يمكنه أن يعاقب | ينزل العقاب |
| وضيح لا سمو فيه أو رفعة | يتميز بالسمو والرفعة |
| من صفات المخلوقات المادية | من صفات الآلهة وخصائصها |
| كيان أداتي | كيان غائي |

التجربة الغربية في الفصل بين المقدس والديوي :

تبحث المجتمعات البدائية والتقليدية عن تفسير لمظاهر التجربة الإنسانية والحياة المادية في الجانب الكوني الخفي للوجود والحياة. بمعنى أنها تحيل الشاهد على غلب أسطوري مفترض. ففيضان نهر النيل يفسر بإرادة كونية سماوية عليا غاضبة، وسقوط صاعقة يفسر بأنها غضب من الإله زيوس، وحدث حريق يفسر بغضب

من الإله زيريس. هذا يعني أن الظاهر الطبيعية تفسر وتحال إلى قوى روحية وقدسية خفية وأسطورية منفصلة عن هذا الواقع. وعلى هذا الأساس فإن الإنسان أبدع أساطيره في تفسير أحداث هذا الكون التي يرددها لأسباب خارجية روحية وقدسية في آن واحد. وهذا يعني أن تفسير الأشياء لا يعتمد على تفصي الأسباب الموضوعية والعلمية لوجودها. فليس سقوط المطر نابعا من إرادة روحية عليا، بل هو تكامل مجموعة من الشروط المادية والعلمية التي تفسر حركة السحاب والرياح وفيضان نهر النيل لا يأتي من غضب إلهي بل من فيض أمطار هائلة تسقط في هضاب الحبشة والسودان.

ومن الطبيعي أن تلعب هذه المعتقدات دورا كبيرا في كبح مسيرة التطور العقلي والعلمي. ولكن الإنسان عبر تطوره التاريخي بدأ يكشف أسرار الوجود على نحو علمي وموضوعي وعقلاني. وهذا بدوره أدى إلى تراجع الأساطير والتفسيرات الغيبية للكون والحياة لحساب التفسير العلمي. بمعنى أن تراجع الطابع المقدس للكون يأتي نتيجة لتطور الطابع الموضوعي والعلمي لمعتقدات الإنسان ومعارفه. وهنا لا بد من القول أن الإيمان السحري بوجود قوى خفية مقدسة تحرك للعالم وتفسره أدى إلى اعتقال طاقة الإنسان العقلية والفكرية وبالتالي فإن المقدس التقليدي يمنعه من معالجة قضايا الكون على نحو علمي، وهذا يعني أن القدسي بمعناه الأسطوري يحيل الإنسان

إلى عالم القصور والدونية إزاء عوالم وآلهة أسطورية وسحرية في
الآن الواحد.

لقد عرف الغرب بتطوره العلمي كيف يحطم أصنام المقدس،
وكيف يصنع تاريخه الإنساني بإعادة الاعتبار إلى الإنسان في
جوهره الإنساني، حيث أتيح للعقل أن يفتح وأن يحاكم كل القوى
التي تعطل حركته وتعيق وجوده وأن يضعها في زنايات الاتهام.
استطاع الغرب أن يحطم متاحف مقدساته الزائفة ليبدأ رحلته نحو
المقدس في جوهره الإنساني العاقل والحكيم. ومن هنا بدأت معادلة
الحضارة والمدنية والتحضر، وبدأت ثورات الإنسان العلمية والعقلية
تتلاحق ليتجاوز عبرها أحلام الإنسان الأولى في مزيد من السيطرة
على الكون والحياة والوجود.

لقد شكّل الفصل بين المقدس والديوي منطلق عصر النهضة في
أوروبا، ولا سيما في القرن الثامن عشر عصر التنوير الفرنسي، وقد
تجسد هذا الفعل في فصل الدولة عن الدين وفي شعار "أعط ما
لقبصر لقبصر وما لله لله". ومن ثم بدأت تحولات جديدة تمثلت في
ترسيم الحدود بين المقدس والديوي وإعادة الاعتبار للوجود الديوي،
حيث بدأت مساحة المقدس تنقلص لحساب الديوي. وهذه الممارسات
الفكرية والواقعية توجد في أصل الثورات العلمية والتاريخية في
عصر النهضة في أوروبا التي أتاحت للعقل الإنساني أن يتحرر من

قيود المقتس وأن يحطم كل ما يعترض طريقه نحو ثورة عقلية وعلمية بلا حدود أو قيود^(١).

ففي حمأة معركة القداسة بين رجال عصر التنوير ورجال الكنيسة الذي أخضعوا العصر الوسيط برمته لمخادعاتهم القدسية عمل المنورون في غمرة صراعهم مع القوى التقليدية على إكساب العقل طابعا قدسيا، حتى أن الباريسيين كانوا قد نصبوا للعقل تمثالا في باريس على صورة إله، وقد استمرت هذه النزعة إلى تأليه العقل وتقديس العلم وتمجيد حقائقه بوصفه الحقائق الوحيدة. وفي سياق هذه النزعة المتقدمة لتأليه العقل والمعرفة العلمية ظهر اليوم اتجاه جديد يحطم أصنام العقل ويهتك حجاب هذه القداسة. فالعلم ليس الحقيقة المطلقة بل هو الحقيقة النسبية التي تتحضر وتتبدل، وبالتالي فإن الحقيقة التي لا تقبل الححض والتجاوز هي حقيقة خرافية وأسطورية، وهي حقيقة مزيفة ليست من العلم بشيء.

لقد حاول رجال الدين والإقطاع في العصر الوسيط المسيحي إيقاف حركة الزمن، وممانعة الحركات النقدية والعلمية نزوعا إلى المحافظة على وجودهم المتخلف، وذلك عبر حركة التقديس التي شلت ملامح الوجود وحاصرت حركات الإبداع وعطلت عمل العقل.

(١) PAUL FAURE, La Renaissance, que sais-je, P.U.F., PARIS, 1975.

ولكن عصر النهضة بما كان ينطوي عليه من شحنات هائلة من الطاقات العلمية المتفجرة استطاع أن ينحر هذه القوى وينتصر للعقل والعلم والمعرفة العلمية. وقد قدر لعصر النهضة في أوروبا عدد كبير من جهاذة العلماء والمفكرين والعباقرة في كل ميدان وحب وصب واستطاعوا عبر جهودهم العلمية المتكاملة أن يدمروا الحصون المنيعه لمقتنسات الكنيسة الكاثوليكية في روما. وقد أعلنوا للعقل الإنساني أمجاده بوصفه الجوهر الذي يعطو ولا يعطى عليه، حتى جاء القرن الثامن عشر الذي عرف بعصر الأنوار الذي نهض فيه العقل شامخا على مناريس الحرية الفكرية في باريس.

في كتابه المعروف "ما الأنوار"^(١) يحاول كانط أن يحدد طبيعة وماهية عصر التنوير في القرن الثامن عشر وهو في هذا السياق يبين أن عصر التنوير هو منظومة الوضعيات التي يحاول فيها الإنسان أن يحطم الأغلال التي وضعها هو نفسه في معصمه، إنها الحالة التي يسعى فيها الإنسان إلى تحطيم دائرة الوصاية التي تسبب فيها نفسه بنفسه، إنها في نهاية الأمر العملية التي حقق فيها لعقله التحرر من الوصاية التاريخية التي فرضت عليه من الخارج. هذا ويؤكد كانط في كل جزيئة من أعماله في هذا الكتاب وغيره أن

E.Kant, Réponse a la question: Qu'est-ce que les lumières ?, Flammarion, (١)

شرط التتوير هو الحرية ومن بين الحريات هذه التي تتصل بحرية العقل وحرية التفكير^(١). إن الجوهري في مقولات كاتظ أن العقل يجب أن يتحرر من سلطة المقدس ورجال الكهنوت والكنيسة وأصنام العقل كي يستطيع الإنسان أن يبني نهضته نحو الحضارة والحرية والمدنية.

المقدس والدنيوي في الإسلام :

شكل المقدس الديني تاريخيا، وما زال يشكل، مصدر القدرة والقوة، وبنوع الحق والخير والجمال. إنه حقيقة تفرض نفسها ضياء يبدد ظلام الكون، وخيرا يفيض على العالم بأسمى المعاني، وقدره كونية تحرك الوجود نحو أفاق سامية بلا حدود. ويتجسد جوهر هذا المقدس في سمو الله والملائكة والأنبياء والكتب السماوية. فالقداسة جوهر الدين وخاصته. ولدين كما يقول محمد خاتمي "نو صلة وثيقة بالعلو" و"القداسة". وبعبارة أخرى جوهر الدين حالة مقدسة متعالية. فلو سلخنا القداسة والتعالي من الدين كنا قد نزعنا الدين عن كونه ديناً، أينما كانت القداسة والتعالي كان الجزم والإطلاق (...). فالدين نو صلة بالمقدس و المطلق. هذا هو جوهر الدين"^(٢).

(١) E.Kant, Réponse a la question, Ibid, pp 43-60.

(٢) محمد خاتمي، الدين في العالم المعاصر، قضايا إسلامية معاصرة، العددان

١٧/١٦، ديسمبر، ٢٠٠١، (ص ص ١٢٠-١٤٠) ص ١٣٤.

هذا المقدس يضيف على حياة البشر كل المعاني السامية التي تتمثل في الحق والخير والخلود والأمن الكوني. إنه يمثل حاجة أساسية ضرورية ملحة للبشر. والحياة من غير المقدس الديني تفقد تلقها وجمالها وبهتها. وهذا ما أثبتته التجربة الحداثية التي أماتت المقدس وهنكت حجبه وفككته وانتهكت معانيه فتحولت الحياة إلى جحيم يلهب ضمير البشر ويقض مضاجعهم. مع غياب هذا المقدس فقدت الحياة الإنسانية أجمل معانيها وأبهى دلالتها وأعز ما تمور به من قيم. مع إزالة الطابع القدسي للحياة فقد الإنسان الأمل والرجاء والحلم والأمن الوجودي وتحولت الحياة إلى زمهرير ينك عظام البشر وإلى قيظ يهتك أحلامهم ويبعد أمانيتهم. ومع موت المقدس مات الإنسان وماتت أحلامه وسقطت أمانيه وتبددت قيمه. وهكذا كانت المسيحية لمسة رحمة للبشر، وكان الإسلام نسمة حب وفيض أمل، وكانت الأديان السماوية والمكتوبة قصائد كونية عليا تدعو إلى رحمة الإنسان وحب البشر.

وفي الدين الإسلامي يتحدد المقدس في الله جلّ جلاله وفي شخص النبي عليه الصلاة والسلام، وفي كتاب الله للكريم ثم في سنة نبيه للكريم (ص)، وهذا ما يكاد يجمع عليه المفكرون والفقهاء والعلماء. وتلك هي الأقانيم الأساسية لمسألة التقديس الإسلامي. ووفقا لهذه المعادلة القدسية يجب على المؤمنين الإيمان المطلق بالله وكتابه

وسنة نبيه إيماننا لا يقبل المناقشة أو التذوال أو أي مظهر من مظاهر الشك والجدل وذلكم هو عين التقديس والقداسة. فالناس يجب عليه أن يخافوا الله وأن يعبدوه ويحبوه ويطمعوا في حلمه وفضله ورحمته. ويترتب على هذا أن الله مصدر الخير والحق والجمال والقوة والخير، وأنه وهب نبيه الأكرم النبي محمد صلى الله عليه وسلم التكريم والعصمة والوحي والطهارة والقدسية، وهذا يعني أن شخص النبي (ص) وسيرته وتعاليمه تتألق في أعلى مرتبة من مراتب القدسية في الإسلام.

وباستثناء الله وشخص النبي وسيرته فكل الأشياء والمظاهر الإسلامية الأخرى قابلة للمناقشة والتداول والجدل. فحياة الصحابة وأفكارهم وأخبارهم، واجتهادات الفقهاء والمؤمنين، والتراث الإسلامي وما جاء به الأولون والآخرين، وسيرة الحكام والخلفاء، جميعها قضايا دنيوية يحض الإسلام على أن تكون موضوعا للتفكير والمناقشة والتحليل والتفكير في سبيل فهمها وإدراكها وتجديدها. بالإضافة عليها وقبولها ورفضها ضمن غائية إسلامية إيمانية تابعة من الإيمان بالإسلام وعقيدته ومقاصده الروحية السامية.

لقد ميز الإسلام منذ البداية بين حدود المقدس والدنيوي بين حقيقة الإلهية المطلقة والحقيقة النسبية الدنيوية. فكل ما يصدر عن الله ونبيه يأخذ طابعا قدسيا بالضرورة وكل ما يصدر عن البشر

يحمل في ثناياه طابعا نبيويا. حتى أن الإسلام كان يميز في النبي عليه الصلاة والسلام ما كان يصدر عنه وحيا وما كان يصدر عنه كبشر. فهو كبشر قد يخطئ ويصيب تعليما للبشر، ولكنه كوحى ونبي فهو معصوم عن الوهم والخطأ. ونجد هذه الحقيقة حقيقة التمييز ما بين الإلهي والبشري في قول الخليفة الراشدي أبو بكر رضي الله عنه عندما قال يعنى نبي الله محمد (ص) "أَمَا بَعْدُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ يَعْزُدُ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَإِنَّ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ مَاتَ وَمَنْ كَانَ يَعْزُدُ اللَّهَ فَإِنَّ اللَّهَ حَيٌّ لَا يَمُوتُ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى (١). (وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ). وفي هذا القول فصل في أن النبي عليه الصلاة والسلام بشر يموت وأن العبادة لله وحده الحي الذي لا يموت.

وتأخذ هذه الحقيقة مداها وتجلياتها في أبلغ الصور فيما يقرره أعظم فقهاء الإسلام بأن البشر لا يعصمون عن الخطأ مهما بلغت بهم المراتب، وأن المعصوم لا يكون إلا في شخص الأنبياء. لقد وقف فقهاء المسلمين وعلمائهم ضد أي محاولة لإضافة القدسية على كلام البشر باستثناء النبي عليه الصلاة والسلام. وفي هذا يقول الإمام مالك رحمه الذي "ليس بيننا إلا من ردَّ وردَّ عليه إلا صاحب هذا

(١) صحيح بخاري الحديث رقم ١١٦٥.

القبر" ويعني محمداً عليه أفضل السلام وله خالص التسليم^(١). وهذا يعني أن القدسية والعصمة ليست لبشر بعد النبي الأكرم. وللإمام أبو حنيفة مواقف في هذا الشأن حيث يقول عندما سئل: هل هذا الذي تفتي به هو الحق الذي لا شك فيه؟ فلجأ الإمام بقوله المشهور: "والله لا أدري فلعله الباطل الذي لا شك فيه"، ثم قال هذا رأي أبي حنيفة وهو أحسن ما قدرنا عليه، فمن جأنا بخير منه فهو أولى بالصواب". وهذا يعني أيضاً أن ما يقوله للبشر ليس معصوماً أو قدسياً يحظى بالمطلق. وما هو الإمام مالك يقول في هذا الخصوص أجمل القول: "أنا بشر أخطئ وأصيب فانظروا في رأيي، فما وافق الكتاب والسنة فخذوا به وما لم يوافق فتركوه". ويستشهد الكواكبي ببعض الأمثلة من تاريخنا مستلماً منها على حق الاجتهاد لكل مؤمن، فيذكر موقف الإمام مالك الذي قال فيه: "ما من أحد إلا وهو مأخوذ من كلامه، ومربود عليه، إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم". ويستشهد الكواكبي بما قاله أبو حنيفة أنه كان إذا أفتى يقول: "هذا رأي النعمان بن ثابت يعني نفسه، وهو أحسن ما قدرنا عليه، فمن جاء بأحسن منه فهو أولى بالصواب". ولم يكن الشافعي أقل من

(١) إبراهيم منكور & عدنان الخطيب، حقوق الإنسان في الإسلام، دار طلاس،

دمشق، ١٩٩٢، ص ١٧.

سابقه مرونة في الأمور الاجتهادية، فروى الحاكم أن الشافعي رضي الله عنه كان يقول: "إذا رأيتم كلامي يخالف الحديث، فاعملوا بالحديث، واضربوا بكلامي الحائط" وأنه قال يوماً للمازني: يا إبراهيم لا تقلني فيما أقول، وانظر في ذلك لنفسك فته بين^(١). ويروي عن الإمام الشافعي رحمه الله قوله المشهور الذي أصبح دستور التواضع العلمي في العالم الإسلامي وهو: قولي خطأ يحتمل الصواب وقولك صواب يحتمل الخطأ. ولا يفوت الإمام أحمد بن حنبل أن يعلن رسالة بلغت أقصى درجات سمو في مجال حرية القول وديمقراطية المعرفة حين يقول: "لا تقلني ولا تقلد ملكا ولا تقلد اللئيم ولا الأوزاعي وخذ من حيث أخذوا"^(٢). تؤكد هذه النصوص بأن الإسلام حدد منذ البداية مضامين المقدس وخص ذات الله بالعبادة وشخص النبي عليه الصلاة والسلام بالعصمة. أما فيما عدا ذلك فلا ينسحب عليه طابع المقدس الذي لا يناقش أو يعرض.

وفي هذه المعاني ما يدل على أن الإسلام فتح باب الاجتهاد والنقد والتحليل والتداول والبحث والتمحيص والرد والقبول والرفض

(١) محمد إبراهيم المنوفي، نحو فلسفة تربوية لمواجهة ظاهرة الاستبداد السياسي، دراسات تربوية، المجلد العاشر، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٩٥.

(٢) محمد عبد العزيز أبو سخيلة، حقوق الإنسان، مرجع سابق، ص ٢٣٨.

والتحليل والتركيب والتفكير لكل مظاهر الحياة والوجود، فيما يقوله الفقهاء وفيما يقره العلماء، وفيما ينتجه البشر، إذ بعد النبي لا وصاية لبشر ولا حصانة أو عصمة أو قدسية لأي مظهر آخر من مظاهر الوجود البشري أو غيره. وهذا يعني أن النبي في الإسلام يأخذ مدها ويتحرك بطاقته وأن المقدس يحافظ على أمجاده في دائرة توازن حددها شرع الله وكتابه الكريم.

ولكن هذا التوازن والفصل بين المقدس والنبي في الإسلام فقد بريقه وتألقه مع حركة الزمن ودورة الأيام وقهر المصالح وتضارب الأيديولوجيات وسطوة الحكام. فانتسعت دائرة المقدس وتنامت مظاهره وزحفت جحافه لتحاصر معالم المجال النبيوي الذي حدده الإسلام وأرساه وأكده في الرسالة النبوية. وفي إطار هذا الزحف "المقدس" ظهرت آلهة جديدة، وأنبياء جدد وفقهاء خلعوا على أنفسهم كل انطباعات القداسة والعصمة والكرامة والمطلق. ولم يقف هذا الزحف ليشمّل الانطباعات والعقائد والأشخاص بل امتد ليشمّل الأماكن والكهوف والمزارات التي أحيطت بطابع المقدس والمطلق. فأصبح حقل الوجود حقلًا يضح بالمقدس ويضيق بكل إمكانية البحث والتقصي والاجتهاد. لأن ما يقع في دائرة القدسية يخرج من دائرة التداول والبحث والتقصي. فالمقدس كما نوهنا مرارا لا يقبل الجدل ولا يقبل الشك لأن المقدس يرتبط بالمطلق وينهض بالمنعة ويمتاز

بالقوة وبفيض بالرهبة، إنه حقيقة علوية كلية سامية بالمثل. والمطلقات القدسية لا تخضع للمناقشة والجدل.

جغرافية المقدس في الثقافة العربية :

يحكم المقدس جميع مظاهر الحياة والوجود في المجتمعات البدائية والتقليدية. فحقائق الكون وأسرار الوجود تكمن في أنساق عالم رمزي مقدس، وعلى هذا الأساس يخضع العالم الدنيوي للعالم المقدس وينتظم لإرادته. وقد فرض هذا الاعتقاد ولادة أنساق من الأساطير والطقوس التي وظفت في تفسير الكون وتحليل معطياته القدسية. لقد فرضت هذه الوضعية الاعتقادية بالمقدس على العقل نظاما من التفكير يحيل المعرفة الحقيقية إلى معرفة أسطورية وخيالية، فانتشرت الخرافات والأساطير والمعتقدات السحرية في مختلف أنساق الثقافات والمجتمعات الإنسانية القديمة. فكل ما يحدث في هذه المجتمعات يحدث بإرادة سماوية قدسية، وكل ما يجري يجري بمقادير لإرادة قوى أسطورية خفية.

وقد فرض هذا النوع من التفكير السحري نفسه على مدى قرون وقرون من الزمن. وتدرجيا استطاعت المجتمعات الإنسانية أن تتدرج في وضعية التفكير المنطقي الذي يحيل الظواهر الطبيعية ويفسرها بأسبابها الموضوعية لا بأسباب خارجة عنها منفصلة عن سياقها التاريخي. ويقدر ما كانت هذه المجتمعات تحقق تقدمها في

اتجاه التفكير العلمي الذي يقلص حدود الاعتماد على المقدس والأسطورة في تفسير الظواهر الاجتماعية والطبيعية وتحليلهما بقر ما استطاعت أن تحقق تقدمها وسيطرتها على الطبيعة لصالح الإنسان. وبعبارة أخرى ارتهن تقدم المجتمعات الإنسانية بمدى قدرتها على تقليص حدود المقدس لصالح الدنيوي الذي يجسد روحا موضوعية تتفلت من عقال المقدس وتهتك حجبه.

وقد عرفت المجتمعات الحديثة بأمرين أساسيين فيما يتعلق بالمقدس: أولاهما، الفصل الواضح بين المقدس والدنيوي، وثانيهما، اتساع حقل الدنيوي وترجيح هيمنته وسطوته على مجال المقدس. وبعبارة أخرى تراجع المقدس في المجتمعات الحديثة لصالح العالم الدنيوي ولصالح الإنسان نفسه.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا إلى أي حد استطاعت الثقافة العربية المعاصرة أن تفصل بين المقدس والدنيوي؟ وإلى أي حد استطاعت هذه الثقافة أن تقلص من سطوة المقدس وهيمنته الأسطورية على العقل العربي؟ وباختصار كيف يمكن لنا تحديد جغرافية المقدس والدنيوي في دنيا هذه الثقافة؟

تبين الدراسات والوقائع الثقافية في المجتمعات العربية غياب الحدود الفاصلة بين المقدس والدنيوي من جهة، ووجود هيمنة ساحقة للمقدس على معطيات الوجود ومضامينه الفكرية والاجتماعية.

ومن هنا يرى كثير من الباحثين العرب أن أغلب الإشكاليات الحضارية في المجتمعات العربية تنبع من إشكالية هذه الهيمنة التي يفرضها المقدّس في مجالات الحياة الوجود الثقافي والاجتماعي.

لقد بينت التجارب التاريخية للأمم والشعوب أن النهضة الحضارية لمجتمع من المجتمعات مرهونة بأمرين هما: الفصل بين المقدّس والدنوي من جهة ومن ثم الانتصار للدنيوي والعقل الإنساني من جهة أخرى وتقليص نور وحدود المقدّس في حياة المجتمع وفي معتقداته.

وعلى غرار ما سجله تاريخ العصور الوسطى الغربية من اجتياح للمقدّس شمل مختلف جوانب الحياة فإن مسلحة المقدّس اليوم تحاصر أبجديات العقل العربي وتمنعه من الانطلاق. "نقد خلع التقديس حلته على جميع الأشياء، ولم نعد نميز بين ما هو مقدّس فعلا وبين ما هو غير مقدّس. أما أسلحة القنماء من الأئمة المجتهدين وكبار العلماء والفلاسفة فإنهم كانوا يتناقشون في هذه المسائل وما هو أخطر منها بكثير نون أن يشعروا بأنهم خرجوا عن الإسلام أو الإيمان (كانوا يناقشون مثلا في مسألة الوحي وخلق القرآن)^(١).

(١) هاشم صالح، حول مفهوم الحس التاريخي وضرورة تميّته لإدراك معنى التفاوت التاريخي بين العرب والغرب، الوحدة، عدد ٨١/ يونيو ١٩٩١، (ص ص ٦-٢٣) ص ١٨.

يشير عزيز شكري في هذا الخصوص إلى خطورة اجتياح
المقدس لوجودنا وحياتنا الثقافية والروحية وهو يرى بأن تحول ما
هو تاريخي إلى ما هو مقدس يحمل البذرة الأولى للقهر حيث يقول "
إن تحول ما هو تاريخي إلى ما هو مقدس سيعطل الفاعلية
الاجتماعية الأولى التي هي الوعي (...). إن قداسة اللحظة الماضية
وما يصاحب ذلك من انقطاع بين وعي الإرادة الاجتماعية ونقض
القيم المتشكلة من فاعلية اللحظة الماضية هو حجر الأساس الأول
لبناء الإنسان المقهور، وإخراج إنساننا العربي من نومة القهر هذه،
إنما يكون عن طريق التحليل النفسي للتاريخ، فثمة لا وعي جماعي
تاريخي مظلم ومعتم بالنسبة لنا حتى الآن ويجب استكشافه (١).

وهذا يعني أن المنطلق الأساسي لتحرير العقل العربي وتأسيس
النهضة العربية يكون في خطوتين أساسيتين هما: الفصل بين
المقدس والنيوي ومن ثم ترسيم الحدود بين الطرفين على أساس
إعادة الاعتبار إلى النيوي. وهذا يعني أنه يتوجب التأكيد على
قدسية القرآن الكريم كتاب الله وشخص النبي (ص) وسيرته وسنته

(١) محمد عزيز شكري، التسريع والتربية وتحرير الإرادة الاجتماعية، ضمن:
الجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية، للتربية وتحولات القوة في المجتمعات
العربية المعاصرة، الكتاب السنوي الثاني عشر، الكويت، ١٩٩٦/١٩٩٧،
(ص ص ٩٩-١٨٢) ص ١٣٩.

وهذا يعني أن القدسية والعصمة يجب ألا تكون لغير الله وكتابه ونبيه. وفي هذا المستوى يرى هاشم صالح أنه "يحق للمسلم المعاصر، بل وينبغي عليه ألا يعترف بقدسية أي نص في الإسلام إلا بالقرآن وما صح من الحديث النبوي الشريف، وإن ما عداه على الرغم من أهميته وتقديرنا له لا يستحق صفة المعصومية والقدسية (بما في ذلك الفقه والشريعة والحديث وعلم الكلام وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ والتفسير... الخ) فهذه العلوم على الرغم من عظمتها ليست إلا من صنع البشر، حتى ولو كان هؤلاء البشر هم الصحابة والأئمة والفقهاء أو رؤوس المذاهب الكبار. إن فضلهم علينا عظيم بدون شك، ولكن كلام الله فوقهم وفوق كلامهم فهو وحده المعصوم" (١).

وفي سياق الحديث عن واقع المقتس الإسلامي والتشويهات التي تعرض ويتعرض لها يرى هاشم صالح "أن المقتس الإسلامي (الأسطوري) قد استنفذ طاقته وفرغ من معناه (...). لقد تحول إلى شكليات طقوسية وقوالب قسرية جف فيها نبض الإيمان. هذا اللهب الأولي، هذه الشرارة المقدسة التي أشعلها النبي محمد بن عبد الله (ص) في روابي مكة والحجاز. ماذا بقي منها الآن؟ كيف تحولت

(١) هاشم صالح، الثقافة العربية في مواجهة الثقافة الغربية والتحديات، الوحدة،

عدد ١٠١ / ١٠٢، فبراير / مارس ١٩٩٣، (ص ١٤-٢٩) ص ١٨.

وتشوهت على أيدي الحركات الحالية حتى أصبحت غريبة عن مقاصدها الأولية؟ (...). كيف استهلكت من كثرة الاستخدام بحق وبدون حق، كيف هزمت وشاخت وأصبحت عالية على التاريخ، وهي التي كانت تشحن التاريخ وتدفع للعرب نحو الفتوحات والأمجاد؟ كيف خارت للقوى، وانحطت العزائم؟ كيف أصبحت الآيات القرآنية تسحب في هذا الاتجاه أو ذلك، لتأييد هذا الزعيم أو ذلك بحسب الحالة أو الحاجة؟ كيف دخلنا في معارك الفتاوى الحامية التي تقذف بعضها البعض كالرجم بالصواريخ؟^(١).

ومن هذه الأرضية يؤكد محمد نجيب عبد المولى على الضرورة التاريخية للفصل المنهجي بين المقدس بصورته الحقيقية و بين المظاهر الاجتماعية التي أسبغت عليها خصائص القداسة. ومن هذا الموقع يؤكد أيضا على أهمية تدخل العقل الإنساني للتمييز بين العناصر القدسية والعناصر الدنيوية للحياة الثقافية العربية الإسلامية. وانطلاقا من ذلك كله يقول الكاتب "إن الخروج من الأزمة لن يكون تنكرا للمقدس بل سيكون بحثا عن المعقول فيه وقناعة بأن معقوليته مستترة لا بد من الكشف عنها. بذلك لا يكون المعقول خارج سجل المقدس بل هو مستتر في ثنايا الظاهر يأبى البروز إلا

(١) هاشم صالح، الثقافة العربية في مواجهة الثقافة الغربية والتحديات، المرجع

السابق، ص ٢٥.

بفعل الذات العاقلة^(١). والباحث هنا يريد أن يقول بضرورة تحرير المقدس من الإضافات الأسطورية التي تخللته عبر التاريخ وإعادة الاعتبار التاريخي للمقدس الحقيقي وهذا يعني اكتشاف اللحظة العقلية في المقدس ذاته. وفي هذا الصدد يمكن الإشارة إلى أعمال الكواكبي ومحمد عبده والأفغاني والطهطاوي ورواد عصر النهضة العربية الذي حاولوا تحكيم العقل في المقدس وعقلنته ومن ثم ترويضه معرفيا في وقت ساد فيه الفكر الخرافي وهيمنت عقلية التواكل وانحسرت فعاليات العلم.

لقد كرس ابن رشد حياته العلمية انتصارا للعقل، وكان حريصا في ذلك على شموخ الحقيقة الدينية وسموها، وقد تأسس لديه أن سمو الحقيقة الدينية لا يتعارض مع الحقيقة العقلية، وفي سياق ذلك كله كان يؤكد بأن اعتماد العقل في فهم الدين هو الطريق الحقيقي نحو فهم الدين وتمثل قيمه. ولذلك وانتصارا لحكمة العقل كان يرى بأن التعارض بين العقل وظاهر النص يجب أن يتم تجاوزه لصالح العقل أو بما يقتضيه العقل وذلك تيمنا بمقولته الشهيرة بأن "الحق لا يضاد بالحق بل يعاضده ويشهد له". وتأسيسا على ذلك يمكن القول

(١) محمد نجيب عبد المولى، العقلنة فعل تنويري في الفكر العربي الإسلامي،

الوجدة، السنة السابعة، العدد ٨١، يونيو/حزيران ١٩٩١، ص ٥٤-٥٩.

بأن العقلانية الرشدية كانت تتوجها للمقدس على أسس عقلية أو عقلنة للنص الديني، وهذا يقتضي تحرير المقدس من شطحات اللامعقول، وتحسينه ضد منظومة الخرافات والأوهام التي أحاطت به عبر التاريخ. وعقلنة المقدس وفقا لذلك يشكل المسار الحقيقي الذي يكفل للمقدس حالة الديمومة والاستمرار على أسس عقلية راسخة. "إن البحث عن مشروعية إعمال العقل في النص الديني كما في سائر المجالات الأخرى يبدو للوهلة الأولى مسألة نظرية تخص طبيعة المعرفة والأنوات المحققة لها، إلا أن المقصد العميق لابن رشد من كل ذلك هو تغيير طرق التفكير حسب العبارة الكانطية والتسليم بأمر واحد هو قدرة العقل على تناول القضايا النظرية بما في ذلك تلك التي تناولها النص الديني"^(١).

لقد أضفي الطابع القدسي على مختلف جوانب ومعطيات الحياة في الحياة الثقافية العربية. وتستمد هذه القداسة تدفقها من التراث الذي تحول إلى طاقة قدسية مولدة. وهذا التقديس يراحم قدرة العقل على الحضور والمشاركة إته حالة من المنع الشاملة التي تحرم العقل من التجول والتداول والبحث والتبصر. وهي حالة تتنافى مع الروح

(١) محمد نجيب عبد المولى، العقلنة فعل تويري في الفكر العربي الإسلامي، الوحدة، السنة السابعة، العدد ٨١، يونيو/ حزيران ١٩٩١، ص ٥٤-٥٩.

الحقيقية للإسلام الذي هو دعوة بلا حدود إلى التأمل والتبصر والتفقه والعلم والمعرفة. وهذا يعني أن الإضافات القدسية والسحرية على التراث ليست من الدين أو في جوهره، إنها إضافات منافية لروح الدين وجوهر التراث الإسلامي الحقيقي.

وهكذا علينا كما يقول هاشم صالح^(١) إما أن نجرؤ على مواجهة هذا الأب - التراث الواقف فوق رؤوسنا بكل رهيبته و هييبته، فنجبره على المصارحة و إقامة علاقة جديدة معه، و إما أن ننسحق تحت وطأته قيموت و نموت معه. هذا الأب - التراث الواقف في وجهنا بصمت كصمت الدهر، أن الألوان لأن نهزه قليلا ونضطره لأن يفتح فمه لأول مرة فيروي لنا قصة البدايات ويفك عنا أسر القرون"^(١).

فالأوهام الكبرى تتبلور اليوم في وعي الإنسان العربي وتفرض نفسها على هيئة حقائق مطلقة لا تناقش ولا ترد. لقد بلورت هذه الأوهام وعيا شعبيا خاطئا يعوق كل نهضة وكل تفكير سليم. وهذه الأوهام تحتاج إلى معاول النقد وطاقة الحوار إنها تحتاج إلى أبجدية عقلية جديدة قوامها الإيمان الراسخ بأن طاقة العقل المتحرر من ليقاعات الأساطير هو وحده هو الذي يمكنه بناء وعي تاريخي يناسب حركة العصر ويتناغم مع جوهر الحقائق الكلية والنوعية. لقد أن أوان

(١) هاشم صالح، الثقافة العربية في مواجهة الثقافة الغربية والتحديات، الوحدة،

عدد ١٠١، فبراير/مارس، ١٩٩٣، (ص ص ١٤-٣٠)، ص ٢٦.

وعى تاريخي عقلائي يبدد الوعي الأسطوري والخرافي في ثقافتنا العربية المعاصرة، لقد أن لوان خروج العقل العربي من أنقاض الأوهام الأسطورية التي فرضتها عقلية النقيس والتكليس. ونحن نعتقد بأن الإيمان سوف يخرج أكثر قوة واتساعا ومصداقية بعد إجراء هذه العملية الجراحية الخطيرة، وهي عملية استئصال أورام المقدس وأوهامه من تراثنا وتفكيرنا. وعندها سنطلق روح للعطاء للفكري نحو إيمان جديد مطهر من قذى القرون الوسطى وأوهامه.

زحف المقدس:

ينزع البشر في سلوكهم وفي لوجه نشاطهم على بناء حقل آمن يوفر لهم أعلى درجة من درجات الأمن الوجودي، ويتضمن هذا الأمن بناء مسافة فاصلة بين حدود الخطر وحدود السلام. ويلاحظ في هذا السياق أن المجال الأمني يتجه وبغوية إنسانية نحو للتزايد والاتساع. فالإنسان ومن أجل للسلامة أحيانا يبتعد عن مجال الشبهات أو كل ما يضعه قاب قوسين أو أنى من الخطر.

ومن هذا المنطلق تتسع دائرة للمقدس في حقل الاعتقاد والممارسة الإنسانية. وهذا يعني أن حقل المقدس بدأ يتسع ويأخذ هالة أكبر مع تواتر الزمان واتساع المكان. ويتحدد هذا الاتجاه بأن المؤمنين ومن باب الإيمان المطلق بالرسالة والعقيدة بدؤوا يصفون طابع القدسية على مختلف المجالات التي أحاطت بالنبى عليه الصلاة والسلام.

وبدأت هذه الدائرة تنتسج لتشمل الصحابة رضي الله عنهم جميعا ومن ثم المحدثين والأئمة ورجال الدين، وامتد هذا التقديس ليشمل حقل القول والمعتقد والتفسير، ومن ثم تطاول ليشمل المكان والمعابد والأولياء الصالحين. ولم يقف زحف هذا المقدس عند هذا الحد بل امتد أيضا ليشمل الحكام والقادة والزعماء. وباختصار أصبح العالم تحت فعل هذه الدينامية المقدسة عالما مسحورا بالمقدسات والممنوعات والتحریم والتأبؤ. وأصبح للتكوال والمناقشة والتحليل العقلي "عقدسا" بذاته أى أصبح علما محاطا بالمنع والتحریم، لأن مجرد التفكير في هذا الكون يدفعنا إلى ارتكاب الخطيئة. وأدى هذا الفعل إلى تغييب العقلانية والاجتهاد والتفكير في عالم الإنسان المسلم. وشكل هذا المنع أو التأبؤ أو المقدس منطلقا حيويا لمختلف مظاهر التخلف والانحراف بأشكاله الدينية والدنيوية في العالم الإسلامي.

وفي هذا الصدد يبين لنا حافظ الجمالي للكيفية التي تم فيها زحف المقدس الديني إلى ما يجاوره من معطيات ومظاهر للحياة والوجود فيقول "إن ظهور الدين الإسلامي، في ظرف تاريخي ولغوي واجتماعي معين، أشاع القداسة الخاصة به على ما حوله، فلبست لغة تلك الأيام وشعرها وعاداتها وتقاليدها حلة القداسة التي كانت في الأصل للدين. ومن هنا كان حرص العرب على لغتهم وتعابيرها

وصور بلاغتها وتشبيهاتها، حتى يبدو لهم أن كل خروج عنها هو بمثابة مروق من الدين نفسه^(١).

ويقدم لنا حافظ الجمالي مثالا مقارنا واضحا لمثل هذه الوضعية التي ترتبط بهالة القداسة التي أضفاها الدين المسيحي على ما كان سائدا حوله من مفاهيم وأفكار وتصورات في العصور الوسطى. لقد أضفى الدين المسيحي على العقائد والأفكار الوثنية قداسه ولا سيما ما هو معروف عن نظرية بطليموس الفلكية القائلة بأن الأرض مركز الكون، لقد قدر لفكرة بطليموس هذه أن تأخذ مجراها ومشروعيتها خلسة في عقول الكهنة ورجال الدين، فنهلت هذه النظرية من قدسية العقيدة المسيحية، وترتب على ذلك محاكمة غاليليو وكوبرنيكوس، وذلك لأنهما خرجا عن قدسية الفلك البتليموسي وهو فلك وثني بطبيعته.

وعلى هذه الصورة أخذت اللغة العربية التي كانت سائدة في عهد الرسالة النبوية بأساليبها وتصوراتها وبنيتها وطابعها العام طابع القداسة من قدسية الدين الإسلامي نفسه ومن هنا بدأت تعابير هذه اللغة وأساليبها تتجمد في دائرة المقدس الذي لا يقبل التحويل أو التحوير.

(١) حافظ الجمالي، الثابت والمتحول في العقل العربي، المعرفة السورية، السنة ٢٠، عدد ٢٣٦، تشرين أول / أكتوبر، ١٩٨١، (ص ص ٨-٣٥) ص ١١.

فمشكلة المقدس الديني في أنه شكّل وما زال يشكّل مصدرا يضيف طابع القدسية على ما حوله من مظاهر الحياة والكون الذي يحيط بنا. فالمقدس الديني لا يقبل للتداول أو النقد أو المعالجة ولا يمكنه أن يكون موضعا للشك والجدل والمناقشة.

وتحت ضغط هذا المقدس الجديد خبا تألق التفكير والنقد والاجتهاد في عصور الضعف والانحطاط حيث قضى المسلمون خمسة قرون تقريبا سلبوا فيها شخصيتهم وإرادتهم وحررياتهم وحقوقهم الإسلامية وأنكروا عليهم حرية التفكير وطمست في نفوسهم القدرة على الاجتهاد، وأغلقت عليه كل أبواب الحرية الفكرية والحوار، فخبثت مع ذلك كل إمكانيات الحضارة وغابت شمس العرب بعد أن جعلت من العالم في ربيع من التوهج الحضاري الدائم، بفضل ما وصل إليه المسلمون من عظمة الحرية، وأصالة الحوار، ومناعة الديمقراطية، وبفضل ما وفره الإسلام للإنسان بتعاليمه السامية من عظمة الحقوق، وقدسية التكريم، فجاء الإنسان في أتون البوتقة الإسلامية، صانعا للحضارة، ومنجبا للعبقريّة، وفاعلا في التاريخ وصانعا لحضاراته.

تقدّيس رجال الدين:

يترتب علينا في البداية أن نميز ما نقصده بمفهوم "رجال الدين". يشمل هذا المفهوم "رجال الدين" مختلف فئات العاملين في مجال

المعرفة والطقوس الدينية من فقهاء وأئمة وعلماء. وغني عن البيان أن هذه الطبقة الدينية - كحال أي طبقة أو فئة اجتماعية - تشمل فئات مختلفة ومتنوعة في مستوى المعرفة وفي مستوى الممارسة. وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى وجود فئة واسعة جدا من رجال الدين الذين يمارسون الطقوسية الدينية الشعبية بأقل مستوى من التعليم والتحصيل العلمي والمعرفي. ومن المعروف أيضا أن قسما كبيرا من أفراد هذه الفئة الأخيرة يمارسون طقوسا دينية مغلوطة" والدين الإسلامي منها براء". وهي طقوس أشبه بالتنجيم والسحر والتخريف والضرب بالمندل.

ونحن في هذه الدراسة نعلن منذ البداية بأن رجال الدين الذين يوصفون بالسلبية هم من هذا النوع الذي يقع في دائرة الفئة غير المتعلمة أو الجاهلة أو المزيفة أو هذه التي تمارس طقوسا منافية للدين الإسلامي وتعاليمه السمحاء. وإنما نعلن هنا تقديرنا إكبارنا لعلمتنا ومفكرتنا وفقهائنا الذين يرفعون لواء هذا الدين بالعلم والحق والمحبة والتسامح. كما نعلن بأن إشارتنا السلبية أحيانا هي إشارات محددة لبعض الفئات المحددة التي يقدر بأنها تمارس الطقوس الدينية من غير حكمة الدين ومقتضياته الروحية والعقلية.

لقد امتدَّ زحف المَقَس عبر الزمن ليشمل شريحة من رجال الدين فقهاء ودراويش ودعاة ومبشرين. وبدأ رجال الدين يأخذون

أهمية أسطورية في بنية الثقافة العربية المعاصرة ويشكلون واحداً من أهم القطاعات القدسية في المجتمع وفي الثقافة. حيث بدأت قطاعات واسعة من هذه الفئة من الناس تخلع طابع القداسة على نفسها، وبدأت على هذا الأساس تمارس دور الوصاية على العقل والمعرفة عند عامة الناس وبسطانهم. ويكتسب هؤلاء طابع قدسيته من وضعية العمل في دائرة الطقوس الدينية والإشراف على هذه الطقوس (طقوس الموت والحياة والولادة والعبادة). وعلى أساس طبيعة العمل في دائرة المقدس تتحل هذه الفئة من البشر طابع القدسية. ولقد ساد في كثير من المجتمعات العربية ولا سيما في أوساط البيئات الريفية الكادحة التمييز بين فئة الخاصة والعامة والمقصود طبعاً بخاصة الناس فئة المشايخ الذين يمتلكون خصوصية دينية وثقافية يعتقدون أنها تميزهم كثيراً عن عامة الناس.

وبالطبع استطاعت هذه الفئة من دعاة الدين " المشايخ " نسج الأساطير والحكايات الدينية التي ينسبون فيها إلى أنفسهم وأمواتهم من آباء وأجداد كرامات ومعجزات لا تكون إلا للأنبياء. واستطاعت هذه الفئة عبر الزمن أيضاً أن ترسخ هذه المفاهيم والتصورات الخاطئة في لاشعور الناس وفي وعيهم الباطن. وفي هذا السياق تأصلت في الوعي منظومة من الخرافات والأساطير الدينية والنيولوجية التي تحنق العقل وتندد بكل أشكال العقلانية في الوجود.

مخالفة رجال الدين أو حتى مناقشتهم بمعنى انه لا يمكن للفرد أن يفكر تفكيراً عقلياً منطقياً وعلمياً بون جواز المرور في الإطار المرجعي الديني (المرجعية الشعبية)^(١).

وضمن السياق المقصود بوضعية فئة محددة من رجال الدين يقول علي زيعور " لم يؤمن كاهننا بالحرية وبأن قيمة الإنسان قد تكون خارج الطقسية، وقل أن نلاحظ اتخاذه لمواقف تحريرية إزاء مجتمعه كله، وهو لا يهتم بالجانب الاجتماعي والنضالي للدين، وكأنه لا يعرف أن الرسول عالمي الدعوة، وأن الإسلام شمولي الرسالة" (...) وما زال هذا الكاهن " يحافظ على وظيفة العراف (...) وما زال يحيا بامتناص نور الشيخ أي الكبير السن ودور الحكيم والمتبصر والرئيس "^(٢).

ضرورة الفصل بين المقدس والذنيوي:

وهذا يعني أن المنطلق الأساسي لتحرير العقل العربي وتأسيس النهضة العربية يكون في خطوتين أساسيتين هما: الفصل بين المقدس والذنيوي ومن ثم ترسيم الحدود بين الطرفين على أساس

(١) مصطفى دحماني، فضح الزمن الأصولي: قراءة تحليلية نقدية لبعض مفاهيم الحركة الإسلامية المعاصرة. دراسات عربية عدم ٨/٧ أيار حزيران ١٩٩٤، ص ٥٤.

(٢) علي زيعور، التحليل النفسي للذات العربية: أنماطها السلوكية والأسطورية، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٧، ص ١٩٦.

إعادة الاعتبار إلى النبوي الذي حدده الإسلام في البداية. وهذا يعني أنه يتوجب التأكيد على قدسية القرآن الكريم كتاب الله وشخص النبي (ص) وسيرته وسنته، وهذا يعني أن القدسية والعصمة يجب ألا تكون لغير الله وكتابه ونبيه. إذ أنه "يحق للمسلم المعاصر، بل وينبغي عليه ألا يعترف بقدسية أي نص في الإسلام إلا بالقرآن والسنة والحديث النبوي الشريف، وإن ما عداه على الرغم من أهميته وتقديرنا له لا يستحق صفة المعصومية والقدسية (...). فالعلوم على الرغم من عظمتها ليست إلا من صنع البشر، حتى ولو كان هؤلاء البشر هم الصحابة والأئمة والفقهاء أو رؤوس المذاهب الكبار. إن فضلهم علينا عظيم دون شك، ولكن كلام الله فوقهم وفوق كلامهم فهو وحده المعصوم"^(١).

وتأسيساً على هذه المنهجية فإن "الجانب المقدس في ثقافتنا هو النظرة الإسلامية إلى الأمور والأشياء سواء ما تعلق منها بالفرد أو الجماعة أو الكون أو العلاقة بين هذه الأشياء، وهو الشيء الذي يجب أن يتمتع بالثبات والاستقرار لأن فيه تكمن ذات الأمة وروحها"^(٢).

(١) هاشم صالح، الثقافة العربية في مواجهة الثقافة الغربية والتحديات، الوحدة، عدد ١٠١ / ١٠٢، فبراير / مارس ١٩٩٣، (ص ١٤-٢٩) ص ١٨.

(٢) تركي الحمد، عن الإنسان أتحدث: تأملات في الفعل الحضاري، دار

المنتخب العربي، بيروت، ١٩٩٧، ص ٢١٦.

وغير ذلك من عادات وقيم وممارسات فهي أمور تأخذ شأننا دينويا
ديناميا متحركا قابلا للمعالجة والتجديد والاجتهاد. وهذا من شأنه أن
يضمن ازدهار الحضارة ونمو للتجديد والابتكار في ثقافتنا وحياتنا.

ومن هذه الأرضية يؤكد محمد نجيب عبد المولى على ضرورة
التاريخية للفصل المنهجي بين المقدس بصورته الحقيقية وبين
المظاهر الاجتماعية التي أسبغت عليها خصائص القداسة. ومن هذا
الموقع يؤكد أيضا على أهمية تدخل العقل الإنساني للتمييز بين
العناصر القدسية والعناصر الدنيوية للحياة الثقافية العربية الإسلامية.
وانطلاقا من ذلك كله يقول الكاتب "إن الخروج من الأزمة لن يكون
تكررا للمقدس بل سيكون بحثا عن المعقول فيه وقناعة بأن معقوليته
متسترة لا بد من الكشف عنها. بذلك لا يكون المعقول خارج سجل
المقدس بل هو مستتر في ثنايا الظاهر بأبى البروز إلا بفعل الذات
العاقلة"^(١). والباحث هنا يريد أن يقول بضرورة تحرير المقدس من
الإضافات الأسطورية التي تخللته عبر التاريخ وإعادة الاعتبار
التاريخي للمقدس الحقيقي وهذا يعني اكتشاف اللحظة العقلية في
المقدس ذاته. وفي هذا الصدد يمكن الإشارة إلى أعمال الكواكبي

(١) محمد نجيب عبد المولى، العقلنة فعل تنويري في الفكر العربي الإسلامي،
الوحدة، السنة السابعة، العدد ٨١، يونيو/حزيران ١٩٩١، ص ص ٥٤-٥٩،

ومحمد عبده والأفغاني والطهطاوي ورواد عصر النهضة العربية الذي حاولوا تحكيم العقل في المقدس وعقلنته ومن ثم ترويضه معرفيا في وقت ساد فيه الفكر الخرافي وعقلية التواكل وانحسرت فعاليات العلم.

لقد كرس ابن رشد حياته العلمية انتصارا للعقل على قدسيات لاعقلية، وكان حريصا في ذلك على شموخ الحقيقة الدينية وسموها، وقد تأسس لديه أن سمو الحقيقة الدينية لا يمكنه بأي حال أن يتعارض مع نورة العقل، وفي سياق ذلك كله كان يؤكد بأن اعتماد العقل في فهم الدين هو الطريق الحقيقي نحو فهم الدين وتمثل قيمه. ولذلك وانتصارا لحكمة العقل كان يرى بأن التعارض بين العقل وظاهر النص يجب أن يتم تجاوزه لصالح العقل أو بما يقتضيه للعقل وذلك نيمنا بمقولته الشهيرة بأن "الحق لا يضاد بالحق بل يعاضده ويشهد له". وتأسيسا على ذلك يمكن القول بأن العقلانية الرشدية كانت تتويجا للمقدس على أسس عقلية أو عقلنة للنص الديني، وهذا يقتضي تحرير المقدس من شطحات اللامعقول، وتحسينه ضد منظومة لخرافات والأوهام التي أحاطت به عبر التاريخ. وعقلنة المقدس وفقا لذلك يشكل المسار الحقيقي الذي يكفل للمقدس حالة الديمومة والاستمرار على أسس عقلية راسخة. إن البحث عن مشروعية أعمال العقل في النص الديني كما في سائر

المجالات الأخرى يبدو الوهلة الأولى مسألة نظرية تخص طبيعة المعرفة والأنوات المحققة لها، إلا أن المقصد العميق لابن رشد من كل ذلك هو تغيير طرق التفكير حسب العبارة الكانطية والتسليم بأمر واحد هو قدرة العقل على تناول القضايا النظرية بما في ذلك تلك التي تناولها النص الديني^(١).

خاتمة:

وليس من قبيل المصانفة وحدها أن الإسلام قلل مطلقاته إلى بعد مدى، إذا هو قورن بالأنيان الأخرى، وترك ما عداها للعقل والعقل وحده، فجاءت المذاهب ... وأغنت المطلقات إلى ما لا نهاية ولم تستغن عن شيء قدر ما استغنت عن العقل^(٢).

رجال الدين في الغرب لا يقفون في ممارستهم للفكرية عند حدود النص الديني بل يباشرون فعاليات علمية وفلسفية بالغة للتنوع والخصوبة، فهم معنيون بمعرفة تيارات العلم الحديث ومناقشة موضوعاته بمنهجية علمية قدر الإمكان لنتائجه. بل إن بعض رجال الدين هناك يسهمون إسهاماً مباشراً في الكشوف العلمية الجديدة ويجمعون بين صفتي رجل الدين ورجل العلم والمعرفة العلمية.

(١) محمد نجيب عبد المولى، العقلنة فعل تنويري في الفكر العربي مرجع سابق، ص ٥٥.

(٢) حافظ الجمالي، الثابت والمتحول في العقل العربي المرجع السابق، ص ٣٠.

وعلى خلاف هذا فإن كثيرا من رجال الدين في مجتمعاتنا يقفون عند حدود العموميات ومعلوماتهم العلمية سطحية وعامة ولذلك لا يمكنهم معالجة المشكلات الحيوية التي تطرحها المجتمعات المعاصرة في مستوى العلم والتقنية على مستوى العصر. فمازال كثير من علماء الدين لدينا يناقشون بعض البديهيات والمسلمات البسيطة أو المبادئ الأساسية للتفكير العلمي مثل وجود سببية في الطبيعة ودور القوى العنيفة في تحديد مجرى الأحداث. وبالنتيجة فإن العلاقة بين الدين والعلم تختلف من مجتمع تسوده النظرة العلمية إلى مجتمع ما تزال القيم التقليدية هي المسيطرة. المشكلة في الغرب هي: كيف يجد الإيمان الديني له مكانا في مجتمع يحكمه التفكير العلمي وتشكل التقنية أسلوب حياته. أما في المجتمع الإسلامي فالمسألة مختلفة وهي كيف يستطيع العلم تبرير نفسه في مجتمع تسوده قيم الإيمان الديني.

فالثقافة العربية تعاني اليوم من هيمنة مقدس أسطوري يتجدد باستمرار. وعلى خلاف اتجاهات التطور الطبيعي للمجتمعات الإنسانية فإن هذا المقدس اللاعقلاني يثبت ويستتبت في مختلف أساق المعتقدات السياسية والاجتماعية والدينية. وتتزايد دورة هذا المقدس الأسطوري ويزحف في مختلف جوانب الفكر ومساحات الاعتقاد في الثقافة العربية المعاصرة. وغني عن البيان أن هذا المقدس الأسطوري يختلف تماما عن المقدس العقلاني الإسلامي

الذي تحدد ففهيها في ثلاثة أقاليم نرمر إلى النبي عليه الصلاة والسلام، وإلى القرآن الكريم كتاب الله، وإلى سنة النبي (ص). أما المقدس الأسطوري اللاعقلاني فيتمثل في ظهور دعوى الأنبياء الجدد الذين فتحوا باب الاجتهاد في التحريم والقيل والمنع والامتناع، في أيديولوجيات وعقائد أسطورية مبتدعة تتجسد في دعاوى الترهيب والإرهاب، كما تتمثل في تقديس رجال السياسة، وتعظيم رجال الدين، في ولادة أساطير قديمة جديدة، ودعوات مقانمة منجدة، وأفكار وبدع محدثة، في قنسية النصوص والأحداث، في تقديس الكلمات والمواقع والأشياء، في كرامات الأولياء الصالحين، وفي جبروت أهل النفوذ والسلطان. وهذا الطابع القنسي الجديد غالباً ما يرتبط بعقلية التحريم وعقلية المنع والامتناع، وهكذا تتحول الثقافة العربية المعاصرة إلى حقل من المنوعات إلى مساحات ممتدة تنزرع فيها الغام" التابو" في كل حذب وصوب. إنها حالة الانتصار الشامل لمقدس رهيب محاط بكل مخازر القمع والإكراه الذي يقطع على العقل إمكانية الحركة والمناورة والحضور.

وفي مواجهة هذا المدّ الأسطوري لمقدس لاعقلاني، يوظف في خدمة القمع والإرهاب، فإن الثقافة العربية مطالبة اليوم بالعمل المتواصل من أجل بناء طاقة علمية ومنهجية جديدة تستطيع أن تسجل حضورها في عالم اليوم وفي مواجهة المقدس الأسطوري

الكشف عن جوانبه التي تتنافر مع العقل وتتعارض مع الدين. إن
ثقافة العربية المعاصرة مطالبة ليوم بالعمل المستمر على إحياء
النزعة العقلية وإزالة الطابع القدسي المزيف للوجود. إنها مطالبة
بأمرين أساسيين هما: تحديد علمي وموضوعي للحدود الفاصلة بين
المقدس الإسلامي وبين الدنيوي، وهذا عبر رؤية عقلانية يقرها الدين
ويباركها العقل من جهة. ثم يتوجب على هذه الثقافة أن تهتك حجب
وأسرار المقدس للاعقلاني الأسطوري وأن تعيد للعقل والإنسان
مكانته ودوره في تفسير الكون والحياة والوجود على نحو علمي من
جهة ثانية.

الفصل الثامن

الحرية والحتمية في العقلية العربية

كن حكيما كالأرض وإلا فادفن في جوفها كل ما درست في الكتب
(حكيم)

مقدمة :

تمثل قضية الإرادة والحرية أكثر قضايا الوجود امتحانا للتفكير الإنساني. وتعود إشكالية الحرية والحتمية في السلوك الإنساني إلى عهود تاريخية غابرة بدأت مع بداية تشكل الفكر الإنساني ومع بدايات التأمل الفلسفي في العصور القديمة. وتثور هذه القضية حول الحدود الفاصلة بين قدر الإنسان وحرية في صناعة مصيره وتحديد معالم وجوده. لقد طرحت هذه القضية نفسها في الفكر الإنساني في مختلف تجلياته الفلسفية والدينية على صورة تساؤل قوامه: هل الإنسان مخير أم مسير؟ وإذا كان مسيرا حقا فإلى أي حد يخضع لإرادة الحتمية؟ وإذا كان مخيرا فما هي حدود الاختيار لديه؟ وقد وجدت هذه التساؤلات إجابات متعددة في نسق من الفلسفات الإنسانية المتنوعة عبر التاريخ. وقد تنوعت الإجابات أيضا بتعدد المدارس

الفكرية في داخل الدين الواحد والثقافة الواحدة، وترجت هذه الإجابات من أقصى السلب إلى أقصى الإيجاب في الموقف من حرية الإنسان أو من حتمية وجوده⁽¹⁾.

لقد انتصرت بعض الاتجاهات الفلسفية لمبدأ الإرادة الإنسانية والحرية والمسؤولية البشرية في بنية السلوك الإنساني كما هو حال الفلسفات الوجودية والماركسية والسلوكية، وعلى خلاف ذلك فإن بعض التيارات الفلسفية ما زالت تغلب للطابع الجبري للوجود على مبدأ الإرادة الحرة كما هو حال بعض الفلسفات المثالية والطوباوية. ومع ذلك السياق يمكن القول بأن أغلب التيارات العقلية تؤكد أهمية الحرية الإنسانية والمسؤولية والاختيار الإنساني في تحديد المصير، وتعمل على تغليب الإرادة والحرية والمسؤولية على الجانب القدري الجبري في الحياة الإنسانية.

ومهما يكن الاختلاف بين الاتجاهات الفكرية القائمة - بين المنتصرين للحرية الإنسانية والمنتصرين للجبرية أو الحتمية - فإنه يجب علينا أن نأخذ بعين الاعتبار، أن مفهوم القدر في ثقافتنا الإسلامية لا يتعارض مع مفهوم الحرية والمسؤولية والإرادة الإنسانية في بناء المصير وتشكيل الحياة الإنسانية على صورة الغاية التي يرسمها الإنسان لنفسه. ومهما تبدى من دلالات جبرية في مفهوم القدر.

(1) Regarde :Alain Laurent, Histoire de l'individualisme,Que sais-je, N° 2712, P.U.F., Paris, 1993.

فإن مفهوم القدر بمختلف معانيه وتجلياته يشكل حالة من حالات التوحيد الإلهي وتنزيه الإرادة الإلهية عن كل أوجه القصور والضعف. إن الله عز وجل مطلق العلم والإرادة وكلي الحضور والقدرة. هذا ما يتضمنه مفهوم القضاء والقدر في الإسلام.

والمهم في مبحثنا هذا هو أن الموقف الثقافي من هذه المسألة - أي من موقع الإنسان بين ضرورة الحتمية ومقتضيات الحرية - يحدد سوسيولوجياً هوية العقلية السائدة في مجتمع محدد تاريخياً. فعندما تأخذ فكرة الحتمية مكانها في العقلية، فإن هذا يؤسس لكثير من أنماط السلوك السلبية، مثل: التواكل، وغياب الإحساس بالمسؤولية، والسلبية وغياب مبدأ الإبداع والاجتهاد، وهذا ما تتصف به العقليات التقليدية بصورة عامة. وعلى خلاف ذلك عندما يأخذ المرء بموقف حرية الإنسان ومسؤوليته في الكون فإن ذلك يؤسس للمبادأة والإبداع والمسؤولية وللميل إلى المواجهة والمجابهة والمشاركة في صنع الحدث والحياة والحضارة.

فإشكالية الحتمية تعد من كبريات الإشكاليات الحضارية التي تواجه المجتمعات التقليدية التي تميل إلى التواكل والاستسلام والانهازمية. فالعقلية التقليدية تقوم غالباً على أساس المبدأ القنري الذي يرفض حرية الإنسان ودوره ومسؤوليته، وهنا تكمن إشكالية التخلف للكبير الذي تعانيه هذه المجتمعات.

وليس خفيا على العارفين اليوم أن النهضة الغربية، كما كان هو حال النهضة الإسلامية من قبل، قامت في الأصل على منطق مسؤولية الإنسان ودوره التاريخي في الوجود. فالبروتستانتية - كحركة فكرية دينية - استطاعت أن تحدث ثورة في الأمزجة وفي العقليات على أساس الحرية والمسؤولية التي منحها الله للإنسان، وعلى أساس رفض عقلية القرون الوسطى التي تقول بمبدأ قدرية الوجود وحثمية المصير والتي ترى أن القوى الكونية العليا هي التي ترسم حدود الوجود ومعانيه بالملق. لقد أكدت البروتستانتية أن الإنسان مسؤول عن معطيات الحياة في اشمئ تجلياتها في السياسة والمعرفة والاقتصاد، حيث يجب على المؤمن أن ينمي الثروة وأن يسهم في النهوض الاقتصادي، كما يجب عليه ألا يبدها وأن يشارك ثم يبدع في كل ميدان وفي كل مجال من مجالات الحياة. واستطاعت هذه الحركة أن تحطم معطيات العقلية القديمة التي كانت تجعل من الإنسان ريشة في مهب الرياح العقلية. وباختصار يشكل الموقف الوجودي للإنسان من مسألة القضاء والقدر، ومن مسألة الحتمية والحرية في السلوك الإنساني، واحدا من الأبعاد الأساسية المركزية في مفهوم العقلية الإنسانية^(١).

E.Kant, Réponse a la question: Qu'est-ce que les lumières ?, Flammarion, (١)

1990.

وليس غريبا على العارفين أن المنطلقات التي أكدها مارتن لوتر
والنهضة الغربية تعود بأبوابها وخلفياتها إلى الروح الإسلامية
العقلانية إلى الإنسان والوجود التي شكلت منطلق هذه النهضة العقلية
في الغرب بصورة عامة. ومن يتأمل في عقلانية الغرب ونظرياته
النهضوية سيرى أن هذه النهضة نهلت من معين الفكر الإسلامي في
العصر الوسيط واستندت إليه في أهم القضايا الرئيسية التي طرحها
ولا سيما في مجال أولوية العقل وأهمية التنعيم وحقوق المرأة
والتأكيد على الإرادة الإسلامية.

ما بين القدر والقدرية :

يختلف مفهوم القدرية عن مفهوم القدر باختلاف السماء والأرض.
فالقدرية هي إحالة كلية لمصير الإنسان على قوى غير إنسانية،
وهي تفسير لأحداث الكون والحياة الإنسانية على أساس تدخل قوة
إلهية كونية عليا تصنع المصير دون تدخل الإنسان والبشر.
وبعبارة أخرى القدرية إحالة كلية على القدر ونفي بالمطلق لدور
الإنسان وقدرته على التدخل في مجرى الأحداث الإنسانية.

يعترف عمر سليمان الأشقر للقدر بأنه " ما سبق به العلم، وجرى
به القلم مما هو كائن إلى الأبد، وأنه عزّ وجلّ قدر مقادير الخلائق
وما يكون من الأشياء قبل أن تكون في الأزل، وعلم سبحانه وتعالى
أنها ستقع في أوقات معلومة عنده تعالى، وعلى صفات مخصوصة،

فهي تقع على حسب ما قدرها^(١). ففي هذا التعريف يتجسد مفهوم القدر في الإسلام بوصفه مقولة تتطوي في جوهرها على تنزيه الخالق وتؤكد عظمته وقدرته وكونية أمره فليس شيء يتم إلا بعلمه وأنه وإرادته ومشينته وتلك هي صيغة من صيغ تنزيه الله سبحانه وتعالى عن كل أوجه الضعف، وهي في هذا السياق لانتعارض مع الحرية الإنسانية ولا تقلل من شأنها فهي أي الحرية تجري في نسق إرادة الله وعلمه وقدرته.

لقد ميز الإسلام صراحة بين التوكل والتوكل وبين القدر والقدرية، وجاءت الرسالة النبوية لتؤكد صراحة بأن الإنسان مسؤول وأنه مكلف، وأنه بالجهد والعمل والإصرار والتحدي والجهاد يمكن للإنسان أن يحقق ماهيته ووجوده. وكان الإسلام في ذاته كتجربة إنسانية عظيمة أبلغ حجة على أهمية النضال والجهاد والإرادة في بناء الوجود الإنساني المتكامل.

إن حضور القدرية في نمط السلوك والتفكير يعني هزيمة إنسانية وحضارية شاملة. ولا بد لنا من القول في هذا الصدد بأن القدرية تشكل مبتدأ وخبر الركود الحضاري الذي تعانيه الأمة العربية الإسلامية.

(١) عمر سليمان الأشقر، القضاء والقدر، دار الفلاس، مكتبة الفلاح، ط٢، الكويت، ١٩٩٠، ص ٢٥.

يرى عمر الأشقر " إن الخطر المنهجي الكبير الذي يقع به المفكرون في هذه القضية هو المقابلة بين الإرادة الإلهية وإرادة الإنسان، أو بين الحرية الإنسانية والحرية الإلهية، بين قدرة الإنسان وقدرة الله. ولكن عندما تطرح القضية وفقا لمنهج الشمول والتضمن فإن الإنسان مطلق الحرية والإرادة وصنع لمصيره في سياق قضاء الله وقدره. وفي هذا السياق يمكن تحقيق المصالحة المنهجية بين مفهومي الجبرية والإرادة في مفهوم القدر.

الجواب القدرية في العقليّة العربية السقّدة :

تُعاني المجتمعات العربية المعاصرة من وضعيات الجمود والقفور والسلبية، وتعيش حالة من الهزيمة الشاملة في مختلف جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية. هذا وتعود حالة التخلف الشاملة التي تعيشها هذه المجتمعات إلى منظومة من العوامل التاريخية والاجتماعية التي تتكامل على نحو جدلي في تكريس هذه الوضعية وفي إكسابها طابعا ينسجم بالعمق والشمول. وفي عمق هذه الخلفية التاريخية يصعب منهجيا تصنيف عواملها وفقا لمبدأ تدرجات الأهمية والأولية والسببية. فكل عامل هو سبب ونتيجة في الآن الواحد، وهو في الوقت نفسه أولوي وثانوي وذلك في نسق من العلاقات الجدلية التي تتصف بدرجة عالية من الصعوبة والتعقيد. ومهما يكن الأمر فإن التمييز المنهجي بين هذه العوامل، على أساس ما هو ذهني

عقائدي، وما هو مادي ظرفي، أمر ممكن مع أهمية الاعتبارات الجبلية التي تأخذ فيها هذه العوامل وحدتها الجبلية والتاريخية. هذه الوضعية المعقدة لعوامل التخلف، تقتضي أن نأخذ بعين الاعتبار أهمية النظر في طبيعة الروابط للمعقدة بين الجوانب المادية والثقافية لبنية التخلف ومظاهره. فالبحت في تأثير العوامل المادية والتاريخية لظاهرة التخلف لا يمكن أن يأخذ صورته العلمية والموضوعية ما لم نأخذ بعين الاعتبار البنية العقلية لمجتمع ما بوصفها نتاجا لمختلف الحالات التاريخية التي عاشها ويعيشها هذا المجتمع. ويترتب على هذا أن أي تغيير أو تحول تاريخي لا يمكنه أن يتحقق ما لم يسجل حضوره في نورة الاعتقاد والبنية العقلية لشعب من الشعوب أو أمة من الأمم.

ويسجل منطق التاريخ الإنساني، في مختلف محطات الحضارية المتألفة، أن الانطلاقة الحضارية لمجتمع ما تبدأ عندما تكتمل الدورة الذهنية الاعتقادية وتتبلور في اتجاهات عقلية محددة، كما حدث في عصر التنوير في القرن الثامن عشر، وكما كان الحال في العهد الإغريقي القديم، وكما يتجلى وفي التحولات العقائدية التي شكلت منطلق الحضارة العربية الإسلامية ومنطقها في العصر الوسيط.

وعلى أساس هذه المقدمة التاريخية في أهمية التكوينات الذهنية والعقلية، وبورها في إحداث التحولات التاريخية أو في المحافظة

على وضعية تاريخية معينة، تجد هذه للدراسة منحها المنهجي في تحليل أحد أهم عناصر التخلف الحضري في المجتمعات العربية والذي يتمثل في طبيعة الروح التواكلية القدرية^(١) التي تسيطر على مكونات العقلية العربية فتدفع بها وبشعوبها إلى هاوية التخلف بما يتصف عليه من عمق وشمول.

تضرب المعتقدات القدرية (الإحالة لشمولية على القدر) بطابعها الاستلابي حضورها المكثف في العقلية العربية، وينسج للتواكل معالم الثقافة الشعبية في المجتمعات العربية المعاصرة. ونعني بالقدرية (كما أشرنا سابقا) هذه الحالة الاعتقادية التواكلية أو الجبرية التي يحيل فيها الإنسان جميع الحوادث إلى القدر، وهي الحالة التي يرى فيها الإنسان أن ما يحدث يجري بالمطلق وفق إرادة علوية صارمة، وأن الإنسان مجرد كيان سلبي لا نور له غير الخضوع لهذه الإرادة العلوية السامية التي تحدد الصيرورة والغاية والمصير. وانطلاقا من هذه الرؤية يسلم الإنسان أمره لهذه الإرادة ويمتنع عن

(١) نستخدم هنا القدرية بمعنى المبرية أو التواكلية وذا للمعنى الذي يعلق فيه الإنسان على القضاء والقدر كل أمر وحادث أو حدث دون أن يأخذ بعين الاعتبار الإرادة الإنسانية ومختلف الظروف والمتغيرات التاريخية، ويترتب على هذا الاعتقاد حالة من السلبية المطلقة التي تؤكد حالة من الهزيمة الإنسانية التي تجعل الإنسان عاجزا وتكاليا وقاصرا.

بذل النشاط والجهد ويعيش في حالة سلبية مطلقة قوامها التواكل والاستسلام والسلبية المطلقة. وكثير من الباحثين يعزي التخلف الذي تعيشه المجتمعات العربية في جانبه الأكبر إلى هذا المكون الاعتقادي الاستلابي بمضامينه السلبية التي تؤدي إلى حالة حضارية مأساوية قوامها التخلف الشامل في مختلف ظروف الحياة وصروفها. فالتواكلية من أخطر الرواسب التاريخية التي سطرته تجربة القهر الإسلامي الذي عانت منها هذه الأمة ووضعت الإنسان في دائرة الهزيمة والاستسلام. إن حضور القدرية في نمط السلوك والتفكير يعني هزيمة إنسانية وحضارية شاملة. ولا بد لنا من القول في هذا الصدد بأن القدرية تشكل أساس التخلف الحضاري الذي تعانيه الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة.

فالإنسان يمكن أن يسلك وفقا لخيارات إنسانية متعددة، إذ يمكنه أن يأخذ اتجاه الحرية في الفعل والعمل فيعمل على تحقيق ذاته ويأخذ بخيار العقل، أو أن يخضع لصيرورة وجودية يعزبها إلى الله متجاهلا أن الله سبحانه وتعالى قَدَّر للإنسان إرادة وقضى له عقلا وشاء أن يدعو للفعل بهدي العقل ووجي الإرادة وحس المسؤولية.

الحرية في مواجهة الحتمية :

من يتأمل في الأصول الفكرية في الإسلام يجد أن الدرجة التي يعطيها لحرية الإنسان وإرادته في صنع المصير لا تضاهيها درجة

أو مرتبة في أي نظام فكري أو فلسفي آخر. فمع مطلق القضاء قضاء الله وقدره نجد في الفكر الإسلامي ما يذهل في التأكيد على نور الإنسان وقدرته وحرية. يقول النبي عليه الصلاة والسلام: "لا يرد القضاء إلا الدعاء، وإن القضاء ليلقى الدعاء فيعتلجان إلى يوم القيامة"^(١). فإذا كان دعاء الإنسان يرد قضاء الله ألا نرى في ذلك أن الله قد منح الإنسان عطاء حرية وإرادة تفوق كل حدود التصور. أليس من المذهل تماما والمدهش حقا أن يستطيع الإنسان المؤمن بهمسات الدعاء أن يردّ قدر الله وقدره ! ألا يمكن القول هنا بأن الإسلام يعظم حرية الإنسان ومسؤوليته وقدرته ويكرمه تكريما يتجاوز حدود الوصف يصل إلى الحد الذي يكون فيه دعاء المؤمن رادا لقضاء الله وقدره.

لقد رفع الخليفة الراشدي عمر بن الخطاب رضي الله عنه، في سيرته السياسية والفقهية، مفاهيم الحرية والإرادة الإنسانية والاجتهاد إلى أعلى المراتب، واستطاع أن يخرج من متاهة الجدل حول إشكالية القضاء والقدر مؤكدا أهمية الفعل الإنساني والإرادة الإنسانية. كانت سيرة الخليفة عمر (رضي الله عنه) متوجة بأعظم الممارسات الإنسانية الحرة وكانت عبقريته تفيض بالتأكيد على أهمية

(١) روعي البعلبكي، موسوعة روائع الحكمة والأقوال الخالدة، دار العلم للملايين، بيروت، ٢٠٠٠، ص ٤٩٣.

الحرية والإرادة الإنسانية والاجتهاد. وفي تشريعه وممارساته السياسية نقرأ أروع سيرة للحرية الإنسانية والمسؤولية.

ورد في السيرة أن أبا عبيدة عامر بن الجراح اعترض على رجوع عمر بالناس عن دخول الشام عندما انتشر بها الطاعون فيها، وقال لعمر بن الخطاب حينها: "يا أمير المؤمنين أفراراً من قدر الله؟" وعندما أجابه عمر بقوله "لو غيرك قالها يا أبا عبيدة، نعم نفر من قدر الله إلى قدر الله. ثم قال أرأيت يا أبا عبيدة إن كان لك إيل وهبطت وانيا له عدوتان: إحداهما خصيبة والأخرى جذبة، أليس إن رعيت الخصبة رعيتها بقدر الله، وإن رعيت الجذبة رعيتها بقدر الله"^(١). في هذه الموقف تتجلى عظمة الإسلام في عبقرية عمر تأكيداً على إرادة الإنسان وعقله في حدود للقدر قدر الله ومشينته. وهذا يعني أنه يجب على الإنسان أن يسعى ويحتسب ويحكم عقله في سعيه نحو الأفضل دون أن يقع ضحية الاستسلام لجبرية وقدرية تنفي عن الإنسان عطاءات الحرية والعقلانية. إن مبدأ دع الأمور تجري على غاربها والاستسلام لمشينة انكالية مطلقة ليس من قيم الإسلام أو حكمته. وقد تجسد إيمان الفاروق عمر عن أهمية العمل بقوله رضي الله عنه: "من يأكل ولا يعمل فموته خير من حياته

(١) صحيح البخاري، رقم الحديث ٥٧٢٩.

وعدمه خير من وجوده". أو لم تذهب كلمته المشهورة التي قالها للإعرابي الذي ترك ناقته نون أن يعقلها" اعقل وتوكل" حكمة ومثلا تتداولها الأمم والشعوب في أهمية الفصل بين التوكل والتوكل بين الإيمان بالقدر والاستسلام للقدرية.

وفي فقه الإمام علي بن أبي طالب علي كرم الله وجهه وعبريته الإسلامية نجد تلميحات عبقرية تؤكد أهمية العمل والجهد والحرية والاجتهاد في الحياة وعدم الإحالة على الكسل حيث ينسب إليه قوله:
وما طلب المعيشة بالتمني ولكن ألق نلوك في الدلاء
تجنيك بملئها يوما ويوما تجنيك بحمأة وقليل ماء
ولا تقعد على كل التمني تحيل على المقدر والقضاء
فإن مقادر الرحمن تجري بأرزاق الرجال من السماء

في قول الإمام علي كرم الله وجهه تأكيد على أهمية العمل والجهد مع الإيمان المطلق بفكرة القضاء والقدر. فالإمام علي رضي الله عنه كان من أكثر أنصار الاجتهاد والحرية والمسؤولية الإنسانية وقد رسم لهذا كله نستورا فكريا تجلى في مقولته الشهيرة" اعمل لدينك كأنك تعيش أبدا ولاخرتك كأنك تموت غدا".

وفي سيرة الإمام الحسن البصري نجد لوحة تاريخية إسلامية أخرى تؤكد أهمية الإرادة ومسؤولية الإنسان. يذكر أن رجلا جاء للحسن البصري وهو يقول يا أبا الحسن إن هؤلاء الحكام يقتلون

الناس ويسفكون نماءهم ويغتصبون أرزاقهم ويستبجون أعراضهم ويقولون إن هذا يجري بقضاء الله وقدره"، فأجابه أبي الحسن البصري: "خسئ أعداء الله".

والقرآن الكريم يفيض بآيات الدعوة إلى الاجتهاد والعمل وبيّنات خصّ بها إرادة الإنسان وحرّيته. ويمكن أن نسرّد مئات الآيات التي تحض على الفعل والإرادة والعمل ومنها قوله تعالى " فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر وأنثى، بعضكم من بعض." (آل عمران ١٥٩). "وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون، وستردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون" (التوبة: ١٠٥). وقوله تعالى " كتب ربكم على نفسه الرحمة، أنه من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح فإنه غفور رحيم" (الأنعام: ٥٤). " ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون" (النحل ٣٢). " ثم جعلناكم خلائف في الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون " (يونس ١٤). " فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه أحدا" (الكهف ١١٠). " وأن ليس للإنسان إلا ما سعى. وأن سعيه سوف يرى، ثم يجزاه الجزاء الأوفى" (النجم ٣٩-٤١). " وابتغ فيما أتاك الله الدار الآخرة، ولا تنس نصيبك من الدنيا، وأحسن كما أحسن الله إليك، ولا تبغ الفساد في أرض، إن الله لا يحب المفسدين" (القصص: ٧٧).

القدرية في الثقافة العربية:

تقيض الحياة الإسلامية - في القرآن والسنة والسيرة - بالشواهد الدامغة على أهمية العقل والفعل والإرادة الإستراتيجية. ولكن ثورة الزمن وصدمات الهزائم التاريخية وتراجع الحضارة العربية الإسلامية أدت جميعها إلى نمو وتعاضم هذا الاتجاه الفكري الثقافي الجبري الذي يعطي للقدريّة للتواكلية أهمية كبرى في حياة الناس ووجودهم.

وتقيض الثقافة العربية المعاصرة بطابع القيم الزهدية والصوفية التي تستند إلى مفهوم الحتمية بأبعادها الجبرية. وتغتذي هذه الصورة الاستلابية للثقافة الصوفية من ثوابت فكرية في الشعر والأدب والفن والأمثال الشعبية التي تعلي من قيم الزهد والتصوف التي تقلل من شأن الجهد الإنساني وتؤكد أهمية الجبرية وتحض على التواكل في تصريف شؤون الحياة والوجود. ويمكن أن نجد في هذه الرائعة الشعرية للإمام الشافعي رحمه الله تلميحات صوفية لمضامين زهدية تواكلية:

| | |
|------------------------|---------------------------|
| دع الأيام تفعل ما تشاء | وطب نفسا بما حكم القضاء |
| ولا تجزع لحائثة الليلي | فما لحوائث للنيا بقاء |
| ورزقك ليس ينقصه الثاني | وليس يزيد في الرزق القضاء |
| دع الأيام تغدر كل حين | فما يضي عن الموت الدواء |

ونجد صدى هذه الرؤية الصوفية فيأضا في الأدب العربي حيث يتجلى للطابع القنري والجبري في كثير من بدائع وروائع الشعر العربي حيث يقول أحد الشعراء في هذا الاتجاه الجبري:

جرى قلم القضاء بما يكون فسيان التحرك والسكون
جنون منك أن تسعى لرزق ويرزق في غيابه الجنين

والشعر العربي القديم والحديث نابض بمقولات القدر والدعوة إلى الاستسلام لتصاريف الزمن والأيام. ومن الشواهد الشعرية الممكنة في هذا المجال نورد بعض الأبيات التي تؤكد على تغيب الجهد الإنساني لأن حكمة الوجود تكمن في جبره وحميته دون الإرادة الإنسانية:

مشيئتها خطى كتبت علينا ومن كتبت عليه خطى مشاها^(١)
إذا كان أمر الله أمرا يقدر فكيف يفر المرء منه ويحذر^(٢)
ومن يرد الموت أو يدفع القضا وضربته محتومة ليس تعثر
دع للمقادير تجري في أعتها ولا تبيتن إلا خالي للبال
ولكن إذا حكم القضاء على فليس له برّ يقيه ولا بحر^(٣)

(١) ابن فارس.

(٢) عنزة ابن شداد.

(٣) أبو فراس الحمداني.

وتحليل الثقافة الشعبية مفهوم القدر إلى مفهوم القدرية بأبعادها الجبرية، وهي بذلك تحجب أهمية الوعد والوعد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فتضع الإنسان في دائرة من القصور الشامل فيترك أمره وأمر الدنيا للمصالحات والأقدار وليس للقدر. ومن ينظر في مضامين هذه الثقافة سيجد بأنها تقيض بمقولات قدرية جبرية مثل: المكتوب على الجبين لازم تشوفه العين، وإذا حل للقدر عمى البصر، الحذر لا يدفع للقدر، لا يسع المرء أن يغير قدره، يأتي الطفل وتأتي رزقته معه. ناهيك عن الحكم والأمثال العربية حيث تقول إحدى الحكم: **تَقْدَرُونَ وتَضْحَك الأَقْدَار.**

ومن الجميل في السياق أن أقدم هذا النص الذي يسوقه للكاتب للتعبير الرمزي عن معنى سحر الدلالة بليغ في مداه الفلسفي وفي عمقه الوجداني يقول للنص: "بينما كان وزير شاب يتجول في سوق بغداد، التقى في طريقه بامرأة ذات نظرة مزعجة مرعبة وكأنها ملك للموت بنظراته المرعبة، فتأكد بأنها الموت الذي يبحث عنه. وذهب مذعورا إلى خليفة البلاد فحكى له ما رآه. وباقتناع للخليفة والوزير بأن موت هذا الأخير سيكون في بغداد، أصبح من الحكمة أن يغادر الوزير بغداد إلى مكان آخر. وهكذا نصحه أن يختار أحسن فرس في الإسطنبول ويرحل إلى سمرقند. وعند آخر النهار خرج الخليفة ذاته إلى ساحة السوق والتقى بملك للموت الذي أخاف الوزير فسأله

قائلا: "لماذا أخفت وزيرى هذا اليوم؟ وأجب الموت" لم أرد تخويله بل وببساطة فوجئت بقلقه هنا في بغداد لأن موعدى معه في سمرقند وسأنتظره هذا المساء هناك"^(١).

في هذه الرائعة الأدبية إشارات وتلميحات بأن الإنسان يسير في حياته ومصيره على هدى حتمية مطلقة لا يمكنه أن يتجاوز حدودها. فالإنسان لا يمكنه أن يغير مجرى الأقدار التي تحكمه فالوزير الذي فرّ من الموت في بغداد واجه موته في سمرقند وكأنه كان يسعى إلى موته بإرادته وجهده وأن جهده في تجنب المصير لم يؤخر ولم يقدم. والعبرة أنه لا يمكن لإنسان أن ينفلت من مصائر الأقدار. وما كان على الوزير أن يسعى إلى تجنب المصير. النص بمطلقه الفلسفي يؤكد على الطابع الحتمي الجبري للوجود وهو بذلك يعبر عن ثقافة فلسفية سائدة في الوسط الثقافي العربي عبر أجيال وحقب تاريخية مديدة.

وباختصار فإن التقديرية ترسم ملامحها في الشعر والأدب والحكاية والأمثال والحكم في الثقافة العربية بصورة واضحة ومميزة وهي بذلك تسجل مكانها في عمق العقلية العربية للمعاصرة خصيصة أساسية من خصائص النظرة إلى الكون وإلى الحياة.

(١) محمد بو بكرى، للتربية والحرية، من أجل رؤية فلسفية للفعل البيداغوجي،

بغريقيا الشرق، بيروت، ١٩٩٧، ص ١١١.

القدرية في مرآة الأبحاث الاجتماعية.

يندر أن يجد الباحث دراسات ميدانية مخصصة لدراسة إشكالية التواكل أو القدرية في الثقافة العربية المعاصرة. ونعتقد بأن الغياب الملموس لمثل هذه الدراسات يعود إلى الخصوصية الإشكالية لهذا الموضوع الذي يتسم بحساسية دينية وثقافية مفرطة قد تؤدي إلى سوء فهم ومسائلات يكون الباحث في غنى عنها. ومع ذلك استطعنا أن نرصد بعض التلميحات لدراسات ميدانية وبعض التصورات الفكرية التي تتصل بهذا الجانب من الحياة الاجتماعية والثقافية.

ويقترض الموقف العلمي في هذا السياق أن يشار إلى الدراسة الهامة لنزار إبراهيم بعنوان: البنى الاعتقادية في الذهنية الشبابية العربية المتفتحة" حيث تناول الباحث عينة واسعة من الشباب العربي لأكثر من جنسية عربية، وقد تم اختيارهم بطريقة عشوائية ومن أكثر من وسط اجتماعي: جامعي، وظيفي، مهني. وهدفت هذه الدراسة إلى تقصي مضامين واتجاهات العقلية السائدة عند الشباب" (١). وقد خرجت هذه الدراسة بنتائج أهمها: أن العقل القدرى الاستسلامي مازال له حضور كبير في العقل الشبابي. ومن الجدير القول أن كلا من العقليتين القدرية الغيبية الاستسلامية والعدمية البرجوازية يشكلان المواقع القوية الآن في مجتمعنا العربي في وجه تقدم الفكر العقلاني

(١) نزار إبراهيم، البنى الاعتقادية في الذهنية الشبابية المتفتحة، الوحدة، عدد ٢٩،

ديسمبر، ١٩٨٧، ص ص ٨٨ - ١٥٣.

العلمي^(١). ويبين نزار إبراهيم في هذه الدراسة: إن لكل من تلك العقليتين، الغيبية والقدرية، والعدمية البرجوازية ثوابت اجتماعية مازالت قوية جداً في التشكيل الاجتماعي للمجتمعات العربية، من إقطاع، وكبار ملاك الأراضي، وفلاحين أغنياء، وبرجوازيات طفيلية كومبراندورية، وبرجوازيات بيروقراطية، ومن خلال القوة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لهذه الطبقات والفئات الاجتماعية التي تعمل بكل قواها من خلال الإمكانيات المتاحة لها لإعاقة حركة تقدم الفكر العقلاني العلمي^(٢).

وفي دراسة بركات حمزة في مصر عام ١٩٩٠ حول: تصور طلاب الجامعة للمستقبل^(٣). تناولت الدراسة عينة بلغت ٣٦٨ طالب وطالبة من جامعة عين شمس، وتحدت أغراض الدراسة في الكشف عن تصورات الطلبة واتجاهاتهم نحو الديمقراطية و المشكلة السياسية في الحاضر والمستقبل. ومن أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة نستعرض في خصوصية القدرية تبين أن ٩١,٦ % من الطلبة

(١) نزار إبراهيم، البنى الاعتقادية في الذهنية الشبابية المتفقة، المرجع السابق.

(٢) نزار إبراهيم، البنى الاعتقادية في الذهنية الشبابية المتفقة، الوحدة، عدد ٣٩،

ديسمبر، ١٩٨٧، ص ص ٨٨ - ١٥٣.

(٣) بركات حمزة، تصور طلاب الجامعة للمستقبل، ضمن لويس كامل مليكة:

قراءات في علم النفس الاجتماعي في الوطن العربي، (المجلد الخامس،

الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٠، (ص ص ٢٨٠ - ٢٩٠).

يرون أن المستقبل بيد الله مقابل ٩٦,٦ % من الطالبات. وتوضح أن العقلية الاتكالية أو القدرية هي العقلية السائدة بين صفوف الطلبة في الجامعات المصرية.

وفي صميم هذه الرؤية يسجل برهان غليون موقفه من الثقافة العربية مؤكدا حضور السلطات اللاعقلية في حناياها حيث يقول: "التأخر والجمود ناجمان عن وجود هذه السلطات اللاعقلية القدرية أي التي تفرض التسليم لمبادئ وقيم وأفكار وسلوكيات مفروضة وغير مبررة، والتي تمنع العقل من القيام بوظيفته (...) ومن هنا كان مفهوم الحرية من المفاهيم الأساسية والضرورية لمفهوم العقل والعقلانية لأنها شرط التقدم والتجديد"^(١).

فالإنسان العربي هو من نمط تقليدي يخضع للطبيعة يستسلم لقدرية حتمية ولا يعيش التغيير بل يخشاه، إنه يؤمن بالسحر والخرافات، ويرغب في الابتعاد عن السلطة وعن مراكز المسؤولية، إنه متواكل إلى درجة التخائل ولا يبحث في المستقبل لأنه (بيد الله) ويعيش أحضان الماضي وينعزل به^(٢). إن الإنسان في المجتمعات

(١) برهان غليون، مجتمع النخبة، معهد الإنماء العربي، دراسات الفكر العربي بيروت ١٩٨٦، ص ١٨٨.

(٢) أحمد خضر أبو هلال، دراسة أنثروبولوجية لدور الجامعات العربية في تطوير المجتمع العربي: المؤتمر العام الثاني لاتحاد الجامعات العربية: الجامعات العربية والمجتمع العربي المعاصر ٧ - ٤ شباط ١٩٧٣، صص (١١٣-١٤١)، ص ١٣٣.

المنظورة نشيط يحب العمل وتحمل المسؤولية، ويخطط للمستقبل ويعتقد بإمكانية التحكم فيه، يؤمن بالتغيير ويعشق للمغامرة^(١).

يصف عبد العزيز إدريس الخطابي وضعية الاتكال والانهازامية في المجتمعات العربية بقوله: "تضخم هيمنة الوجه القدرى التواكلى للدين على العقلية العربية الإسلامية دعم النظر إليه في علاقته بالسماء أكثر من علاقته بالاجتماع البشرى وأحواله، فكان هجران للتفكر فى الدين فى ارتباطاته البشرية أحد العوامل المهمة التى ساهمت فى تأخر وتراجع وعي الاجتماع مما رسخ وعيا مقلوبا بالدين منتجها للأخرة ومتناسيا للنديا. فكانت أن استشرت علوم تتحدث بأجوج وماجوج والبرزخ ومنكر ونكير وغيرها. وترتبت فى اللاوعى الجمعى نزعة غيبية للدين باعتبارها كاشفا لأغاز الوجود ومبينا لطلاسه ومجليا لمخفياته وغيبياته وهى نظرة متأتية ومتوارثة عن الفهم السحري للدين"^(٢).

لقد كرس هشام شرابى جل أعماله فى الكشف عن خصائص المجتمع العربى وتمحورت أبحاثه حول العقلية العربية وخصائصها

(١) أحمد خضر أبو هلال، دراسة أنثروبولوجية لدور الجامعات العربية فى

تطوير المجتمع العربى، المرجع السابق، ص ١٢٣.

(٢) عبد العزيز إدريس الخطابى، بنية العقل العربى: نقد العقل العربى، الفكر

العربى، السنة ٢٠، العدد ٩٧، صيف ١٩٩٩، (ص ص ١٣٩-١٦٢)،

ص ١٤٩.

السوسولوجية والإيستيمولوجية. وهو في سياق أبحاثه هذه يؤكد حضور الخصائص السلبية بقوة في الثقافة العربية وفي الشخصية العربية. فالشخصية العربية كما يقدمها في كتابه "مقدمات لدراسة المجتمع العربي" هي شخصية مستلبة قنرية انهزامية غير قلرة على المبادرة والحضور بحكم الشروط التاريخية التي تحيط بها. ويمكننا في هذا السياق أن نورد بعض التلميحات والإشارات التي يقدمها شرابي في وصفه للشخصية العربية في إطارها الثقافي حيث يقول: "إن الشعور بالعجز جزء لا يتجزأ من بنية الشخصية في أفراد المجتمع البرجوازي الإقطاعي كما أن الهروب من العجز أو على الأقل تبريره أو تغطيته أمر يحققه بإعادة تنظيم الواقع، أي برفض رؤية الواقع كما هو و اللجوء إلى نوع خاص من العقلانية، يمكننا أن نسميها "عقلانية سحرية". إنها عقلانية مشوهة لأنها ليست متجهة كلياً نحو الواقع^(١). وفي مكان آخر يقول: "إن الصفات المميزة لسلوك الفرد في مجتمعنا يمكن حصرها بثلاث صفات أساسية هي: الاتكالية، والعجز، والتهرب، أو بتعبير آخر، إن الشخصية التي يهدف إليها المجتمع وينتجها بواسطة العائلة هي شخصية تتميز برضوخها للسيطرة وبتهربها من المسؤولية وبتالكاليتها.

(١) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، دار الطليعة، بيروت،

١٩٩١، ص ٥٥-٥٦

"إن الفرد في المجتمع العربي ينخرط في الحياة الاجتماعية لتأمين مصالحه الخاصة والحفاظة على سلامته. فالقول العربي للمأثور: "امش الحيط الحيط وقول يا رب السترة" يدعو إلى اتباع سلوك الحذر والاستغناء عن روح المغامرة^(١). إن الفرد يواجه الحياة بصورة دفاعية ويتحمل آلامها بهدوء وكبت داخلي: إن المجتمع يقضي بأن تحل روح الخضوع محل روح الإحجام وروح المكر محل روح الشجاعة، وروح التراجع محل روح المبادرة. وتبعاً لذلك فإن القوي المسيطر لا يواجهونه سوا جهة مباشرة بل يستعينون عليه، كما في القول للسائد المعروف "ليد اللي ما فيك بعضها بوسها وادعي عليها بالكسر"^(٢).

أما مقاومة الخصم فلا فائدة منها إذا كان قويا كما في القول المأثور "العين ما تقاوم المخرز"، إنهم يواجهون فقط من هم أضعف منهم، وفي هذا المجتمع يأكل القوي الضعيف في تدرج محتّم من فوق إلى تحت. "إن الشعور يتخذ أشكالاً متنوعة في نمط السلوك السائد في المجتمع البرجوازي الإقطاعي، ولعل أهم هذه الأشكال هو ما نجد تعبيراً عنه في موقف الجبرية، أي الأيمن بالقضاء والقدر"^(٣).

(١) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، المرجع السابق، ص ٥٣.

(٢) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، المرجع السابق، بيروت، ١٩٩١، ص ٥٣.

(٣) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، المرجع السابق، ١٩٩١، ص ٥٤.

خلاصة :

تتغلب في الثقافة العربية المعاصرة الجوانب القدرية الحتمية في السلوك على معطيات الإيمان بأهمية الإرادة الإنسانية والحرية في تأسيس المصير الإنساني. وإذا كانت هذه الرؤية الضاربة جذورها في العقل العربي نتيجة التخلف فهي في الوقت نفسه تشكل عنصرا مولدا لمختلف أشكال التخلف والقصور والدونية في الحياة الاجتماعية والثقافية العربية. فالإنسان العربي كما تصوره أغلب الدراسات والأبحاث مستسلم لمصيره فانع بما آلت إليه حالته الحضارية ينتظر قرار السماء والإرادة العلوية في تحديد مصيره ومصير الكون. إنه معطل ذهنيا وإنسانيا بفعل قدرية جوفاء فارغة تمنعه من الحركة والانطلاق نحو صنع التاريخ وصنع المصير.

خاتمة الكتاب

معادلة التنوير في العقلية العربية

نحو عقلية عربية متجددة في عالم أثقله التغيير

تشكل العقلية الحدائثية الأساس الحضاري الذي يمكن الأمم من تسجيل حضورها في حركة التاريخ نهوضاً بالحضارة والإنسان. فالموقف العقلاني من الكون، بما ينطوي عليه هذا الكون من عناصر وجودية، يشكل الروح الداخلية التي تومض في قلب الحضارة الإنسانية عطاءً وعبقورية. وإذا أرادت أمة من الأمم اليوم أن تتفرض عن نفسها غبار الزمن وأن تتحرك نحو آفاق ممكنة في اتجاهات بناء حضارتها فإنه يتوجب عليها أن تمتلك هذه الروح الحضارية التي تتدفق بمعيير نظرة عقلانية إلى الوجود يحكمها إيمان كبير بمقدرات العقل الإنساني وبقدرة هذا العقل على تفجير الأطر التقليدية والبدائية في منطق التفكير والعمل.

لقد وقع في أيدينا على امتداد مساحة هذا العمل بأن العقلية العربية تفيض بمعطيات وتصورات تقليدية وبدائية تضعنا في الدرك الأسفل

من سلم الحضارة الإنسانية، وقد تبين لنا أننا في المكان المظلم من وائر التكوينات الحضارية المعاصرة. لقد أفضت دراستنا هذه إلى نتيجة قوامها أن العقلية العربية ما زالت محكومة وإلى حد كبير بمضامين أسطورية وخرافية وتقليدية في مختلف مقومات نظرتها إلى الكون والعالم. وقد تبين لنا أيضا أن هذه المضامين الأسطورية تحدد موقفنا من العالم والمرأة والآخر والطبيعة والمقدس والإنسان. فالعقلية التي تحكمنا عقلية قدرية إتكلية تدفعنا إلى دائرة العجز والقصور والسلبية بمختلف الوجوه والمضامين. فهناك غياب وتغيب للمضامين العقلية التي تحكم نظرتنا إلى العالم، حيث نخضع خضوعا صاعرا إلى منظومات من الرؤى اللاعقلانية والبدائية إلى الحياة والوجود. وهذا يعني أن بنية العقلية التي تحركنا بمضامينها المختلفة تتسم بطابع قدرى استسلامي.

لقد تمّ لنا عبر تحليل بنية العقلية العربية ورصد أفاقها ، عبر تحليل معمق لمختلف مكونات وعناصر هذه البنية ودورها في تحديد رؤيتنا للعالم والكون بجوانبه المختلفة، وفي سياق هذه المعالجة المنهجية تمّ استعراض عدد كبير من التصورات والدراسات التي باشرت موضوع العقلية العربية بوصفها واحدا من الموضوعات المركزية، وقد بينت أغلب هذه الدراسات والتصورات أن العقلية العربية ما زالت توضع قفص الاتهام بوصفها عقلية تقليدية غير

قدرة على المبادرة في معركة البناء الحضاري الشامل. فالعقل العربي كما تصوره هذه الدراسات عقل مستلب مغترب، بل هو عقل أسطوري نسجت خيوط وجوده على منوال التصورات الخرافية والسلفية والسحرية التي تمنع عليه أي تقدم وتتساقط على أعتابه مشاريع النهضة والحضارة والتطوير والتقدم^(١).

إن تشكل العقلية يأخذ صورة عملية اجتماعية تاريخية تتصف بدرجة عالية من العمق والتعقيد. فالعقلية موقف من الكون وهو موقف يتشكل على امتداد القرون الموعلة في القدم، حيث تتشكل ماهيتها عبر تواتر هائل وتدفق متعظم للفعاليات والتجارب والخبرات الإنسانية العقلية واللاعقلية الشعورية واللاشعورية الواعية واللاواعية. فمنذ الطفولة المبكرة تعمل الثقافة الموروثة، بكل ما تحويه من دلالات ورموز، على تشكل تفكيرنا وعقليتنا، وعندما نكبر لا نستطيع أن ننترع هذا العالم من نماغنا، ولا أن ننترع ما

(١) في نسق هذه التصورات الاغترابية للعقل تقع أعمال مصطفى حجازي في كتابه "سيكولوجية الإنسان المقهور" وأعمال هشام جعيط في "الشخصية العربية" وأعمال ابراهيم بدران وسلوى خماش "العقلية العربية" واسحق الخوري في كتابه "الذهنية العربية"، ومن ثم أعمال تركي الحمد في أغلب مقالاته، وأعمال الطيب التيزيني، وأعمال صادق جلال العظم.

ترسخه هذه الروح الثقافية من منهجيات النظر والتفكير وهي تركة ثقيلة تتحدر من زمن الأسلاف والأجداد ومن ماضينا البعيد جدا^(١).

لقد عملت الثقافة التقليدية السائدة منذ عهد بعيد على غرس قيم الخضوع للأمر الواقع، وهي ما زالت تعمل على تجريد الفرد من روح المبادرة، وتكمير مشاعر الإحساس بالمسؤولية، وإضفاء الطابع القدسي على أغلب جوانب الحياة، وتغيب الروح النقدية في مختلف جوانب الحياة والوجود. إنها تمارس فعلها في تعطيل العقل والروح النقدية والمبادرة والإحساس بالمسؤولية والوجود. فالإنسان العربي في مجتمعاتنا يعيش حالة عطالة ذهنية بفعل ثقافة تقليدية تعمل على تكمير مختلف الجوانب الإنسانية في نظرة الإنسان إلى الوجود.

وفي مواجهة هذه العطالة الثقافية، وفي إطار مشروع للتغيير يتوجب إحداث خلل في بنية الذهنية التقليدية، وتفكيك مقومات تكاملها عن طريق النقد العملي، وتبيان أوجه التناقض التي تتمثل في عدم قدرة هذه العقلية بحاضنها الثقافي على مسايرة جوانب الحياة.

إن اغتصاب عقل للفرد واستباحة عالمه الداخلي، فعل يتميز بطابع الاستمرار والديمومة، فالعملية تبدأ على أشدها في الأسرة،

(١) عبد الهادي عبد الرحمن، الذهنية العربية منطور لعوي، دراسات عربية، عدد ٤/٣ كانون الثاني شباط/يناير فبراير، ١٩٩٣، ص ص ١١-٢٩ ص ١٣.

وتأخذ طابعا ممنهجا في المدرسة، وتتحول إلى عملية منظمة في إطار الحياة الاجتماعية، بما تنطوي عليه هذه الحياة من منظومات فكرية وأيديولوجية عرجاء. وهذا يعني أن عقل الفرد ينمو في أجواء مسمومة وفي تربة صماء، فينشأ على حليب العبودية والاستسلام والخضوع وينتهي إلى وضعية هزال وجودي مخجل.

ومن هذه الزاوية يمكن القول بأن المفكرين والباحثين يواجهون صعوبات منهجية كبرى عندما يبحثون في الطبقات الجيولوجية الخفية لمعادلة العقلية، وتشتد هذه الصعوبات والتحديات عندما تبدأ عملية البحث في منهجيات العمل على تغيير العقلية السائدة عبر جهود إنسانية منظمة. ومع أهمية ما سبق فإن إمكانيات التغيير تدخل في دائرة الممكن والمعقول، فالوسائل التربوية والأيدولوجية وتقدم المعارف والعلوم الإنسانية يجعل من احتمالات التأثير في العقلية التقليدية وتحريضها على الفعل والمشاركة والتحول الجوهرى أمر ممكن وممكن جدا وذلك عندما تتوفر الإمكانيات والإرادات الحقيقية.

فالعلم اليوم يعيش معادلة تغير وتحولات رهيبة متسارعة تفوق حدود التصور، وإبه لمن الصعوبة يمكن مواجهة هذه المعادلة بعقلية تقليدية فقدت مشروعية وجودها. فالعقلية التقليدية التي تتشعب بمضامين غير عقلانية لا تساعد على الانطلاق بل تعطل القدرة على مواكبة التحولات التاريخية. وهذه العقلية تحتاج، في

معالجة التغير السريع، إلى تفجير بناها ومكوناتها التقليدية وتطوير مضامين جديدة علمية وعقلانية لمواجهة تحديات العصر وتحولاته المختلفة. ومنا هنا تبدو الحاجة المتنامية لتطوير العقلية العربية وعقلنتها وتويرها في الاتجاهات الحضارية الممكنة. لأن التحول السريع يدفعنا خارج التاريخ وبعيدا عن ميادين الحضارة الإنسانية ويجعلنا أكثر بدائية ما لم نشارك في دورة الحضارة الإنسانية المتسارعة، وما لم نثور العقلية التقليدية التي تحكم وجودنا، فالعقلية الحدائية تشكل منطلق هذه المشاركة في الفعل الحضاري، وبالتالي فإن بناء العقلية العلمية والنقدية أو العقلية المتتورة يشكل مبدأ التقدم وشرطه الأساسي. والمشاركة في بناء الحضارة الإنسانية والانتماء إلى الزمن الحضاري يقتضي بالضرورة حضور عقلية متشعبة ببناء العقل ومعطيات العلم في موقفها من مكونات الوجود.

فالإنسان العربي يواجه اليوم إيقاعات فائقة التسارع لصدمة معرفية تهز كيان الوجود الإنساني برمته. وتأخذ هذه الصدمة المعرفية طابع الاستمرارية والديمومة تحت تأثير أمواج متدفقة من الاندفاعات المعلوماتية التي تهاجم العقل الإنساني وتقهره. وفي وصف هذه الثورة المعلوماتية يقول الاقتصادي الكبير كينيث بولدنج: " لقد ولدت في منتصف التاريخ البشري لأن ما حدث مذ ولدت حتى

الآن يعادل تقريبا كل ما حدث قبل أن أولد^(١). وعلى هذا المنوال يقول البيولوجي الشهير جوليان هكسلي بأن " إيقاع التطور المعرفي والتكنولوجي أسرع اليوم ١٠٠٠,٠٠٠ مرة مما كان عليه في العصور السابقة"^(٢). أما توفلز فيذهب في كتابه صدمة المستقبل إلى وصف هذه الثورة قائلا بأن " أن ٩٠% ممن أنجبت البشرية من العلماء يعيشون الآن في المرحلة للراهنة"^(٣). أما للسوسولوجي لورانس سوم من جامعة نيسكونسن فهو يبين طبيعة هذه التحولات بقوله «تشبه الفترة التي نمر بها الآن من حيث تأثيراتها الصدمية تطور أسلاف الإنسان من مخلوقات بحرية إلى مخلوقات برية.

فمع تطور الثورات المعلوماتية والتكنولوجية المتدفقة، من ثورة الفاكس، والشيفرات الوراثية، إلى ثورة المينيئل والحاسوب والأنترنيت، وثورة الفضاء والجينات، وأخيرا ثورة المعلومات نفسها في مجال الشبكات والأقراص والصور، تجد المجتمعات العربية نفسها في حصار وجودي بعيد المدى. ويتمثل هذا الحصار

(١) ألفين توفلز: صدمة المستقبل: المتغيرات في عالم الغد، ترجمة محمد علي ناصيف، ط٢، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، القاهرة، ١٩٩٠. ص ١٣.

(٢) ألفين توفلز: المرجع السابق، ص ٢٢.

(٣) ألفين توفلز: المرجع السابق ص ٢٧.

في نداعي هذه الروح التي توجد في أصل الحضارة التي تتمثل في الرؤية النقدية للعالم والنظر إليه كما هو في نسق من التصورات العقلية التي تنقطع عن مختلف الرؤى والتصورات التي فرضت نفسها منذ العصور الوسطى^(١).

وتأسيسا على ما تقدم من قول يمكن القول أن المجتمعات العربية مكرهة اليوم على بناء معادلة التنوير والعقلنة وبناء العقلية النقدية المنتورة، لأن حاجات الوجود أصبحت اليوم حاجات معرفية وبالتالي فإن هذه الحاجات تتنامى مع تنامي وتعاضم هذه الثورات المعرفية المتقادمة. والأسئلة التي تستقطب كل الأهمية هنا: كيف يمكن للإنسان العربي أن يواجه هذه التغيرات الحضارية بعقلية تقليدية صرفة؟ ألا يتوجب عليه أن يحدث ثورة في بنية تصوراتهِ ونظرتهِ إلى الكون والحياة والوجود؟ ألم ترف الساعة بعد لكي يفجر الأطر الميتولوجية والأسطورية والخرافية في داخل عقليةهِ وبنية تصوراتهِ؟ وباختصار ألم يحن الوقت من أجل بناء روح جديدة تؤمن بالعقل والعقلانية والعلم والقنرة على صناعة المصير؟ هذه الأسئلة تشكل ما يسمى بمعادلة التنوير التي يجب على المجتمعات العربية أن تضعها في سلم أولويات الحركة نحو التقدم والحضرة.

(١) انظر: جونيت لازار: سوسولوجيا الاتصال الجماهيري، ترجمة علي

وطرفة وهيتم سطايمي، دار الشايع، دمشق، ١٩٩٥.

إن إحداث تغييرات جوهرية في العقلية السائدة لا يمكن أن يتم من خلال الخطابات الجيدة والنوايا الصائقة. إن إحداث التغيير في الذهنية مرهون في البداية بفهم عميق للرهانات الثقافية والاجتماعية القائمة، ومن ثم اعتماد استراتيجية دقيقة ومحددة للتغيير المنشود.

إن تغيير لذهنية لا يمكنه أن يكون تحول شكلي يتم من الخارج، بل هو حالة تغير ذاتي في الجسد الاجتماعي الذي يغير تدريجيا طريقة عمله. إن إحداث التحول في دماغ العقلية لا يمكنه أن يكون تحولاً في الثقافة بل هو تحول في داخل الثقافة نفسها. ومن أجل ذلك يجب أن نبحث في الجذور الثقافية عن مفاتيح للتغير في الذهنية. إن تغيير الذهنية يعني تنشيط منطق ثقافي مضمر من أجل تعزيز طرق جديدة في التفكير عن طريق القيم والمشاعر. وتغيير لذهنية لا يمكن أن يعلن كهدف رسمي وذلك يجنب عملية إحداث مقاومة مستمرة، وبالتالي يجب تعزيز وتشجيع كل ما يعزز للتغير المطلوب. والمفتاح الحقيقي لنجاح خطة التغيير تكمن في فطنة الهدف، حيث يجب أن نعزز كل ما من شأنه أن يعزز اتجاه التغيير، وبالتالي تحييد كل ما يتنافر مع هذا التوجه ويعارضه.

إن معادلة التغيير الأساسية في مواجهة التحديات العلمية المعاصرة تكمن في بناء الروح النقدية عند الفرد وفي دائرة المجتمع على مستوى الجماعات التي يحتضن وجودها. والروح النقدية هذه

طريقة في النظر والتفكير تسمح لكل فرد في المجتمع أن ينتزع ذاته من لجة التقاليد الحاكمة، من التصورات التي غرستها الثقافة في أعماقه على غفلة منه، من المعتقدات التي تحاصره وتعطل لديه إمكانيات التفكير الحر، وأن يعيد النظر في جميع ما هو عليه من تكوينات ثقافية تشكلت فيه رغما عنه وتفاعلت فيها الأسطورة والخرافة والعلم والوهم.

في هذه المعادلة التويرية يمكن للفرد أن يتحرر من التعصب للأفكار المسبقة والتقاليد اللاعقلانية وأن يبدأ بانتزاع نفسه من نفسه وذاته من ذاته ليتمكن من النظر إلى الكون كما هو نون إضافات خارجية. في معادلة التوير هذه يجب أن يتمكن الفرد من القدرة على إجراء المحاكمات العقلية في ضوء العلم والمعرفة العلمية والعقلانية للوجود. وفي اتجاه بناء هذه للعقلية يجب على المجتمع أن يبدأ بالتربية وما يلف لآفها لأن التربية العقلانية والنقدية يمكنها أن تكون كحصان طروادة في اقتلاع الأعشاب الضارة من العقل وبناء العقلية على نحو عقلائي وموضوعي.

ومن هنا يجب للعمل منهجيا وتربويا واجتماعيا على تصفية مختلف العناصر التي توجد في أصل العقلية الخرافية والأسطورية. إذ كيف يمكن الانخراط في حركة التاريخ ونحن محاصرين بعقلية لوهمها هذا لتنفق للكبير للخرافات والأوهام والأساطير؟ وكيف

يمكن المشاركة في صنع الحضارة الإسلامية بعقلية ظلامية أوهنها
اللامعقول في طرق التفكير والبحث والنظر ؟
إن التكوينات الخرافية للعقلية تجد في صفوف الأُميين وأنصاف
المتقنين مرتعها الأملئ، حيث يكون الإيمان بالسحر والخوارق
والتعصب والكرهية منطلق النظرة إلى الوجود. فمجتمعاتنا في
عصر العولمة والحدثة وما بعد الحدثة تحتاج بالمطلق إلى درجة
عالية من العقلانية وإلى جرعات هائلة من النظرة الموضوعية إلى
الوجود. فالموروث الثقافي كما خبرناه وعرفناه في صورته
المعاصرة يصح بالنظرة اللاعقلانية إلى الوجود، ولا بد لنا من
إخضاع هذه الموروث للتحليل والنقد لتصفية الجوانب السلبية
والنهوض بما ينطوي عليه من جوانب إنسانية خلاقة.

لقد لعبت الأنظمة السياسية الاستبدادية دور حصان طروادة في
ترسيخ عقلية التخلف. لأن هذه العقلية الخرافية والأسطورية تمنح
سنة الاستبداد كل القدرة على ممارسة التسلط والتعهر وتغييب كل
المعاني الديمقراطية. ففي التربية وفي مجال الثقافة والحياة نجد أن
أنظمة الاستبداد تركز ثم تركز مختلف مظاهر العطللة العقلية
والجمود الذهني. وذلك لأن تغييب العقلية النقدية يشكل الضمان
التاريخي لاستمرار هذه الأنظمة في الهيمنة والاستمرار على النحو
الذي نرغب فيه. لقد أكدت السياسات التربوية لأنظمة الاستبداد على

تعزير الروح التوكلية وغيبت العقل الإنساني عن مختلف مجالات
النظر التي نحتكم إلى النظرة النقدية والعقلانية إلى الوجود.
في هذا العمل بدأنا رحلتنا من حيث انتهى الآخر في دراسة العقلية
العربية، وما قمناه لا يمثل سوى حلقة من العمل والنشاط في الكشف
والتحليل عن أبعاد هذه الظاهرة. فالعقلية، كما ألمحنا في أكثر من
موقع ومكان في هذا الكتاب، ظاهرة تاريخية معقدة وبالتالي فإن تحليل
هذه الظاهرة ودراسة تكويناتها بصورة منهجية أكثر عمقا مهمة
تاريخية تنتظر أصحاب الهمة من المفكرين والباحثين والدارسين
لقضايا العقل والعقلية في الثقافة العربية المعاصرة. وإننا نأمل في أن
يكون هذا الكتاب خطوة على الطريق في اتجاه تحليل الثقافة العربية
والمجتمع العربي وفي رصد مواطن الضعف ومواقع القوة من أجل
الانطلاق بثقافتنا ووجودنا الثقافي إلى آفاق إنسانية نبيلة.

١. إبراهيم بدران ، سلوى خمائش، دراسات في العقلية العربية، بيروت، دار الحقيقة، ١٩٧٤.
٢. إبراهيم بدران، حول العقلية العربية، من مركز دراسات الوحدة العربية، الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظّمته الجامعة الأردنية، بيروت، ١٩٨٧ (ص ٢٩١-٣٠٦).
٣. إبراهيم منكور، عدنان الخطيب، حقوق الإنسان في الإسلام، دار طلاس، دمشق، ١٩٩٢.
٤. أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، غ.ت.
٥. إجلال إسماعيل حلمي، الاغتراب الاجتماعي بين الشباب في مجتمع الإمارات: دراسة ميدانية على عينة من طلاب جامعة الإمارات، شؤون اجتماعية العدد ٤٠، السنة العاشرة، ١٩٩٣ (صص ٤٠-٥).

٦. أحمد الأمين، إعادة بناء العقلية العربية: مقدمات من أجل بناء المجتمع المدني وإقامة الديمقراطية، دراسات عربية، العدد ٢/١، نوفمبر/ ديسمبر، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٨، صص (٢-١٢).
٧. أحمد الخطاب، الصفات التي يجب أن تتسم بها التربية للاستجابة لمتطلبات المجتمع خلال القرن الواحد والعشرين، مكتب اليونيسكو الإقليمي للتربية في الوطن العربي، العدد ٣٥، يونيو/ حزيران ١٩٨٩. (ص ١٤-١٥).
٨. أحمد برقاوي، المشروع القومي وإشكالية الدولة القطرية، إبداع، عدد ١١، نوفمبر، ١٩٩٨، (صص ٧-١٥).
٩. أحمد جمال ظاهر، اتجاهات التنشئة السياسية و الاجتماعية في المجتمع الأردني: دراسة ميدانية لمنظمة شمال الأردن، مجلة العلوم الاجتماعية، المجلد ١٤، العدد ٣، ١٩٨٦، (صص: ٤٣-٧٢).
١٠. أحمد خضر أبو هلال، دراسة أنثربولوجية لدور الجامعات العربية في تطوير المجتمع العربي: المؤتمر العام الثاني لاتحاد الجامعات العربية: للجامعات العربية والمجتمع العربي المعاصر ٧-٤ شباط ١٩٧٣، صص (١١٣-١٤١).
١١. أحمد شكر الصبيحي، مستقبل للمجتمع المدني في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٠.

١٢. أحمد مجدي حجازي، أمية المتقف العربي: الإبداع وأزمة الفكر السوسنيولوجي، المستقبل العربي، عدد ١٥١، أيلول / سبتمبر، ١٩٩١ (صص ٩٧-١١٣).
١٣. أحمد الأمين، إعادة بناء العقلية العربية: مقدمات من أجل بناء المجتمع المدني وإقامة الديمقراطية، دراسات عربية، العدد ٢/١، نوفمبر/ ديسمبر دار الطليعة ببيروت، ١٩٩٨، صص ٢-١٢.
١٤. أنونيس خواطر في النقد، فصول، العدد ٣/٤ فبراير / شباط ١٩٩١.
١٥. أسامة أمين الخولي، نربيهم كما نريد أو كما ينبغي أن يكونوا عليه في عالم شديد التنافس، ضمن: الجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية، العرب والتربية والعصر الجديد، للكتاب السنوي الثالث عشر، الكويت، ١٩٩٧-١٩٩٨، (صص ١٩١-٢١٦).
١٦. آلفين توفلر، صدمة المستقبل أو المتغيرات في عالم الغد، ترجمة محمد علي ناصيف، نهضة مصر، القاهرة ١٩٩٠.
١٧. أليكس ميكشلي، الهوية، ترجمة علي وطفة، دار معد، دمشق، ١٩٩٣.
١٨. أنريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثاني، تعريب خليل أحمد خليل، عويدات، بيروت، ١٩٩٦.

١٩. أنطونيوس كرم، العرب أمام تحديات التكنولوجيا، عالم المعرفة، العدد ٥٩، نوفمبر/تشرين الثاني، ١٩٨٢.
٢٠. إيف شمیل، بلدان الخليج العربي ومسألة التحديث، دار الساقی، الطبعة الأولى، بیروت، ١٩٩٢.
٢١. بركات حمزة، تصور طلاب الجامعة للمستقبل، ضمن لويس كامل مليكة: قراءات في علم النفس الاجتماعي في الوطن العربي، (المجلد الخامس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٠، (صص ٢٨٠ - ٢٩٠).
٢٢. برهان غليون، اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، دار التنوير للطباعة والنشر، بیروت ١٩٨٨.
٢٣. بيتر فارب، بنو الإنسان، تعريب زهير الكرمي، عالم المعرفة، ٦٧ يوليو / تموز، ١٩٨٣.
٢٤. تركي الحمد، الثقافة العربية أمام تحديات التغيير، دار الساقی، بیروت، ١٩٩٣.
٢٥. تركي الحمد، عن الإنسان أتحث: تأملات في الفعل الحضاري، دار المنتخب العربي، بیروت، ١٩٩٧.
٢٦. جريدة الحياة، الثلاثاء ٤ نيسان/أبريل ٢٠٠٠، الموافق ٢٩ نوحجة ١٤٢٠، العدد ١٣٥٣٧، للصفحة الأخيرة.

٢٧. جمال الدين الخضور، المتقف العربي والعولمة، دراسات،
العدد ١١، ١٩٩٩، صص ٥-٤٣.

٢٨. جمال الدين الخضور، مأساة للعقل العربي: دراسة في البناء
الأنثروبولوجي الثقافي للمعرفي العربي المعاصر، دار الحصاد،
دمشق، ١٩٩٥.

٢٩. جميل مطر، المسألة العربية بين قرنين، المستقبل العربي،
السنة العشرون، العدد ٢٣٠، نيسان /إبريل، ١٩٩٨، (صص ٤-١٨).

٣٠. جهينة العيسى، الاغتراب بين الطلبة الجامعين القطريين
والبحرينيين واليمنيين"، حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية،
جامعة قطر، الدوحة، ١٩٨٨، (صص ٧٧-١٠٤).

٣١. جورج قرم، جيوبولتيكا الاقليات في المشرق العربي،
دراسات عربية، العدد ١٢/١١ بيروت، ١٩٩٤.

٣٢. حافظ الجمالي، الثابت والمتحول في العقل العربي، المعرفة
السورية، السنة ٢٠، عدد ٢٣٦، تشرين أول / أكتوبر، ١٩٨١،
(صص ٨-٣٥).

٣٣. حامد خليل، مستقبل العلاقات الثقافية والاجتماعية العربية -
العربية، شؤون عربية، العدد ٩٣، مارس / آذار، ١٩٩٨، (صص
٦١-٨٠).

٣٤. حسين بن محمد بن الحسين الديار بكري، تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس، المطبعة الوهابية، القاهرة ١٢٨٣هـ، ٤٠/١.
٣٥. خلون حسن النقيب، المشكل التربوي، والثورة الصامتة، الجمعية الكويتية لنقدم الطفولة العربية، العدد ١٩، يوليو/حزيران، ١٩٩٣.
٣٦. ر.بوربون و ف. بوريلو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٦.
٣٧. رابطة الاجتماعيين، الكويت والمجتمع المدني: دور العوامل الداخلية والخارجية، محاضرات الموسم الثقافي لرابطة الاجتماعيين في الكويت، الكويت ١٩٩٧، (صص ٢٦-٢٩).
٣٨. رجاة العتيري، في طبيعة العقل، سحر للنشر، ط١، تونس، ١٩٩٩.
٣٩. رفعة الجادرجي، العمارة المقتسة، المستقبل العربي، العدد ٢٥١، يناير/كانون الثاني، ٢٠٠٠، صص (٣٠-٣٩).
٤٠. روجي البعلبكي، موسوعة روائع الحكمة والأقوال الخالدة، دار العلم للملايين، بيروت، ٢٠٠٠.
٤١. زكي حنوش، مستقبل حقوق الإنسان والشعوب في ظل النظام العالمي الجديد، عالم الفكر، العدد التسعون، السنة الثامنة عشرة، خريف ١٩٩٧، (صص ٢٢٨-٢٤٥).

٤٢. زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، دار
للشروق، القاهرة، ١٩٧٦، (صص ١٩٢-٢٠٧).

٤٣. زكي نجيب محمود، في حياتنا العقلية، دار الشروق، ط٣،
بيروت ١٩٨٩.

٤٤. زكي نجيب محمود، في مفترق الطرق، دار الشروق،
بيروت، ١٩٨٤.

٤٥. زكي نجيب محمود، قيم من التراث، دار الشروق، بيروت،
١٩٩٠.

٤٦. سعد الدين ابراهيم، وثيقة تعليم الأمة العربية للتخطيط في
القرن العشرين، المعهد العربي للتخطيط في القاهرة، تحرير سعد
الدين ابراهيم، القاهرة ٨-٣٠/ ايريل ١٩٩٢.

٤٧. سعدون حمادي، الوحدة الثقافية والتعليم ملاحظات أولية في
مركز دراسات الوحدة العربية، نور التعليم في الوحدة العربية:
بحوث ومناقشات وقائع القنوة التي نظمها مركز دراسات الوحدة
العربية، بيروت، ١٩٨٣.

٤٨. سليمان ميخائيل وديع، التوجهات السياسية لدى الشباب
التونسي: تأثير الجنس، المستقبل العربي، السنة ١٥، العدد ١٦٩،
آذار مارس، ١٩٩٣، (صص ١٠٧-١٢٦).

٤٩. السيد يسين: الفكر العربي والزمن: أين نحن الآن من نهضة مطلع القرن؟، عالم الفكر، الكويت، المجلد ١٦، العددان ٣-٤، يناير/مارس-أبريل/يونيو ١٩٩٨.

٥٠. سيدي محمود ولد سيدي محمد، التنمية والقيم الثقافية، المعرفة السورية، عدد ٣٨١، حزيران ١٩٩٥، صص ٨٣-٩٥.

٥١. سيغموند فرويد، الطوطم والتابو، ترجمة بو علي ياسين، دار الحوار للنشر، اللاذقية، ١٩٨٣.

٥٢. شاكرا الأتباري، تأملات في الذهنية العربية، الأسبوع العدد ٦٢٢، ١٥/٨/١٩٩٩.

٥٣. شوقي جلال، اليسار العربي وسوسولوجيا الفشل، عالم الفكر، المجلد السادس والعشرون، العددان الثالث والرابع، يناير/مارس - أبريل/يونيو، ١٩٩٨، (صص ١٨٣-٢٢٤).

٥٤. صلاح قنصوه، حول العقل العربي والثقافة العربية، حوار مع زكي نجيب محمود، المستقبل العربي، عدد ١١٤، آب أغسطس، ١٩٨٨، صص ١٢١-١٣٣.

٥٥. صموئيل هنري هوك، منعطف المخيلة البشرية، بحث في الساطير، ترجمة صبحي حديدي، دار الحوار، اللاذقية، ١٩٩٥.

٥٦. عاطف العراقي، التنوير والتراث ومستقبل العالم العربي، مجلة "الفلسفة والعصر" المجلس الأعلى للثقافة في مصر، العدد الأول - أكتوبر ١٩٩٩، صص ١٤-٣٥.

٥٧. عبد الرحمن حمادي، أزمة للثقافة العربية المعاصرة، المعرفة السورية، السنة ٢٠، حزيران/يوليو، ١٩٨١، (صص ١٩٢ - ٢٢٥).

٥٨. عبد السميع سيد أحمد، النرجسية للثقافية، قراءة في إريك فروم، التربية المعاصرة، عدد ٢٦، س ١٠، مارس/آذار ١٩٩١، (صص ٦٥-٧٥).

٥٩. عبد العزيز إدريس الخطابي، بنية العقل العربي: نقد العقل العربي، الفكر العربي، السنة ٢٠، العدد ٩٧، صيف ١٩٩٩، (صص ١٣٩-١٦٢).

٦٠. عبد الغفار رشاد، التقليدية والحداثة في التجربة اليابانية، مؤسسة البحوث العربية، بيروت، ١٩٨٤.

٦١. عبد اللطيف الحناشي، موقف الأوساط العمالية في تونس من الوحدة، المستقبل العربي، السنة ١٥، العدد ١٦٠، حزيران/يونيو، ١٩٩٢، (صص ٤٣-٦٥).

٦٢. عبد اللطيف محمد خليفة، ارتقاء القيم (دراسة نفسية، عالم المعرفة، عدد ١٦٠ أبريل/نيسان، ١٩٩٢.

٦٣. عبد الله إبراهيم، المجتمعات التقليدية في عالم متغير، قضايا إسلامية معاصرة، العدد ١٩، ٢٠٠٢، صص ١٦٤-١٨٣.

٦٤. عبد الله الجسمي، لماذا أخذت الروح الجماعية بالانحسار من الهوية الكويتية، مجلة "الهوية" للديوان الأميري في الكويت، العدد الخامس والعشرين، الكويت، ٢٠٠١، صص ٣٠-٣٣.

٦٥. عبد الله عبد الدائم: التربية والقيم الإنسانية في عصر العلم والتقانة والمال، للمستقبل العربي، لسنة العشرين، العدد ٢٣٠، نيسان/أبريل، ١٩٩٨، (صص ٦٤-٨٦).

٦٦. عبد الله عبد الدائم، نحو فلسفة تربوية عربية، الفلسفة التربوية ومستقبل الوطن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩١.

٦٧. عبد المعطي سويد، هل سينتقم للتفكير العقلي في الثقافة العربية في القرن القادم، ضمن ندوة: نحو إطار حضاري للمجتمع العربي في القرن الحادي والعشرين، دبي، ١٥-٨ نوفمبر، ١٩٩٤، الجزء الأول، للطبعة الأولى، إعداد موزة عباس، ١٩٩٧، صص ٢٤٥-٢٥٥.

٦٨. عبد المنعم المشاط "التعليم والتنمية السياسية" مستقبل التربية العربية، القاهرة، المجلد الأول، العدد الثاني، ١٩٩٥.

٦٩. عبد الهادي عبد الرحمن، الذمنية العربية منظور لغوي، دراسات عربية، عدد ٤/٣ كانون الثاني شباط/يناير فبراير، ١٩٩٣، صص ١١-٢٩.

٧٠. عز الدين دياب، الشخصية والثقافة: محاولة لفهم نور للفرد في النهضة العربية المعاصرة، شؤون عربية، عدد٤، حزيران/يونيو، ١٩٨١، (صص ١٢٥-١٣٨).
٧١. عز الدين عناية، فاعلية بنى المقدس في المغرب العربي، دراسات عربية، عددان ١١/١٢، أيلول/تشرين لأول، ١٩٩٨، (صص ٥٤-٦٩).
٧٢. علي الدين هلال، أزمة الفكر الليبرالي في الوطن العربي، عالم الفكر، المجلد ١٦، العددان ٣-٤، يناير/مارس-أبريل/يونيو، الكويت، ١٩٩٨.
٧٣. علي حرب، غزو ثقافي أم فتوحات فكرية، الفكر العربي، عدد ٧٤، خريف ١٩٩٣ السنة ١٤، صص (٦٣-٧٨).
٧٤. علي زيعور، التحليل النفسي للذات العربية: أنماطها السلوكية والأسطورية، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٧.
٧٥. علي عبد الله خليفة، التراث الشعبي والتغيرات الاجتماعية السريعة في الخليج، ضمن محاضرات الموسم الثقافي الثاني ٨٥-١٩٨٦، المجمع الثقافي أبو ظبي، ١٩٨٦.
٧٦. علي وطفة، الأبعاد القومية والاجتماعية للطموحات السياسية عند عينة من طلاب جامعة دمشق، مجلة عالم الفكر الكويتية، المجلد ٢٩، العدد، أكتوبر/ديسمبر، ٢٠٠٠، (صص ٢٠٦-٢٤٧).

٧٧. علي وطفة، البنية اللاشعورية للغة عند جاك لاكان، مجلة الموقف الأدبي، عدد ٣٠٣ تموز عام ١٩٩٦.
٧٨. علي وطفة، الثقافة وأزمة القيم في الوطن العربي، مجلة المستقبل العربي، العدد ١٩٢، ١٩٩٥/٢. صص ٥٣-٦٧.
٧٩. علي وطفة، السياسات التربوية في الوطن العربي: شعارات قومية وممارسات قطرية، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد ٩، خريف ١٩٩٧.
٨٠. عمر سليمان الأشقر، القضاء والقدر، دار النفائس، مكتبة الفلاح، ط٢، للكويت، ١٩٩٠.
٨١. عياض بن عاشور، الضمير والتشريع، العقلية المدنية والحقوق الحديثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى ١٩٩٨.
٨٢. فؤاد اسحق الخوري، الذهنية العربية: العنف سيد الأحكام، دار الساقى، بيروت، ١٩٩٣.
٨٣. فؤاد زكريا، خطاب إلى العقل العربي، العربي، للكتاب السابع عشر، الكويت، ١٩٨٧.
٨٤. فاضل الربيعي، محكمة الأموات: عن رسائل الناس إلى ضريح الإمام الشافعي، الناقد، العدد ٦٧، مانون الثاني (يناير) ١٩٩٤ (صص ١٨-٢٢).

٨٥. قيس النوري، حول بنى السلطة والثقافة والأزمة العربية،
أفاق الديمقراطية والتركيبة الثقافي العربي، الفكر العربي، العددان
٨٥ - ٨٦، ١٩٩٦، صص ٣٨-٤٨.

٨٦. مجدي أبو زيد، قضية الانتماء وأسطورة بيوريدان، عبر
الأنترنت، موقع إسلام أون لاين، ص ١.

٨٧. محمد إبراهيم المنوفي، نحو فلسفة تربوية لمواجهة ظاهرة
الاستبداد السياسي، دراسات تربوية، المجلد العاشر، عالم للكتب،
لقاهرة، ١٩٩٥.

٨٨. محمد الجوة، الحقيقة المقتسة، ضمن: محمد الجوة، محمود
بن جماعة، شرف الدين بو غديري، بيار لوسارت، لتيجاني
القماطي، محمد نجيب عبد المولى، بيار فيجورورس، الإنسان
والمقتس، دار محمد علي الحامي للنشر والتوزيع، تونس، ١٩٩٤،
(صص ٥-١٨).

٨٩. محمد بو بكرى، التربية والحرية، من أجل رؤية فلسفية
للفعل البيداغوجي، إفريقيا الشرق، بيروت، ١٩٩٧.

٩٠. محمد خاتمي، الدين في العالم المعاصر، قضايا إسلامية
معاصرة، العددان ١٧/١٦، ديسمبر، ٢٠٠١، (صص ١٢٠-١٤٠).

٩١. محمد رؤوف حامد فتح الله الشيخ، المعاناة اليومية للعقل
العربي، المعرفة السورية، السنة ٢٢، العدد ٢٥٨، آب/ أغسطس،
١٨٨٣، صص ٩٢-١٢.

٩٢. محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر،
مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٩.

٩٣. محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة
تحليلية نقدية، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٨.

٩٤. محمد عابد الجابري، صراع المعقول واللامعقول في الفكر
العربي الإسلامي، الفكر العربي المعاصر، عدد ٢٠/٢١/٢٢ صيف
١٩٨٢، ص ١١-٢٤.

٩٥. محمد عزيز شكري، للتشريع والتربية وتحريم الإرادة
الاجتماعية، ضمن: الجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية، التربية
وتحولات القوة في المجتمعات العربية المعاصرة، الكتاب السنوي
الثاني عشر، للكويت، ١٩٩٦/١٩٩٧، (صص ٩٩-١٨٢).

٩٦. محمد قرانيا، التراث والأصالة المعاصرة ملامح ونظرات،
المعرفة السورية، عدد ٣٩٠، آذار-نيسان، ١٩٩٦، صص (٣٧-
٥٦).

٩٧. محمد محفوظ، الإسلام، الغرب وحوار المستقبل، المركز
الثقافي العربي، للدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٨.

٩٨. محمد محفوظ، المشهد الثقافي العربي: رؤية نقدية، للكلمة،
العدد ١٨، السنة الخامسة، شتاء ١٩٩٨، صص ٩-٢٠.

٩٩. محمد نجيب عبد المولى، العقلنة فعل تنويري في الفكر العربي الإسلامي، الوحدة، السنة السابعة، العدد ٨١، يونيو/ حزيران ١٩٩١، صص ٥٤-٥٩.
١٠٠. محمود أبو رية، أضواء على السنة المحمدية، مطبعة صور، بيروت، ١٩٦٤.
١٠١. محمود قمبر، التربية وترقية المجتمع، دار سعاد الصباح، الكويت، ١٩٩٢، صص ٥٩-٦٧.
١٠٢. المختار بن عبدلاوي، الثقافة العربية ومعطيات الواقع الراهن والآفاق المنظورة، مجلة الوحدة، عدد غير مبين، صص ٤٤-٥٠.
١٠٣. مراد وهبة، التسامح الثقافي: أبحاث للمؤتمر الإقليمي الأول للمجموعة الأوروبية العربية للبحوث الاجتماعية المنعقد في ٢٤-٢١ نوفمبر عام ١٩٨١، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٧.
١٠٤. مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي: سيكولوجية الإنسان المقهور، معهد الإنماء للعربي، بيروت ١٩٨٩.
١٠٥. مصطفى بحماني، فضح الزمن الأصولي: قراءة تحليلية نقدية لبعض مفاهيم الحركة الإسلامية المعاصرة. دراسات عربية عدد م/٨ أيار حزيران ١٩٩٤.

١٠٦. مصطفى صفوان، صناعة القهر: علاقة لتطعيم بالإبداع في المجتمع العربي، الناقد للعدد الواحد والسبعون ايار/مايو ١٩٩٤، (صص: ٤٢-٤٦).
١٠٧. مصطفى عمر للتير، المشكلات الاجتماعية: تحديد إطار عام، الفكر العربي، عدد ١٩، كانون الثاني / شباط، ١٩٨١ (صص ٧-٢٤).
١٠٨. معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، للمجلد الأول، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٦.
١٠٩. ملكة لبيض، الثقافة وقيم الشباب، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٤.
١١٠. ميثاق للمتقين للعرب، برنامج عمل لمقاومة للتطبيع: الفكر السياسي، العدد الأول، السنة الأولى، شتاء ١٩٩٧، (صص ٢٢١-٢٢٧).
١١١. ميشال تومبسون وآخرون، نظرية الثقافة، ترجمة علي سيد الصاوي، عالم المعرفة، عدد ٢٢٣، للكويت، ١٩٩٧.
١١٢. ناصيف نصار نحو مجتمع جديد، مقدمات اساسية في نقد المجتمع للطائفي، دار النهار، بيروت، ١٩٧٠.
١١٣. نزار ابراهيم، البنى الاعتقادية في الذهنية الشبابية المتفتحة، الوحدة، عدد ٣٩، ديسمبر، ١٩٨٧، صص ٨٨ - ١٥٣.
١١٤. نزار نيوف، نحو رؤية ثورية للتراث العربي، للمعرفة السورية، عدد ٢٣٥، ايلول/سبتمبر، ١٩٨١، صص ١٨٠-٢٠٠.
- ٣٥٣- الجمود والتجديد م-٢٣

١١٥. هاشم صالح، الثقافة العربية في مواجهة الثقافة الغربية والتحديات، للوحدة، عدد ١٠١، فبراير/مارس، ١٩٩٣، (صص ١٤-٣٠).
١١٦. هاشم صالح، حول مفهوم الحس التاريخي وضرورة تنميته لإدراك معنى التفاوت التاريخي بين العرب والغرب، للوحدة، عدد ٨١ / يونيو ١٩٩١، (صص ٦-٢٣).
١١٧. يوسف فجر أرسلان، الخلاصة أزمة للفكر العربي، للمعرفة السورية، السنة ٣٥، العدد ٣٩٥، آب/١٩٩٦، صص ٢٩-٦٣.

المراجع الأجنبية :

118. A.R. Radcliffe - Brown: Structure et fonction dans la société primitive, POINTS, Paris, 1968, pp230-260.
119. Alain Laurent, Histoire de l'individualisme, Que sais-je, No 2712, P.U.F., Paris, 1993.
120. Alain Laurent, Histoire de l'individualisme, Que sais-je, N° 2712, P.U.F., Paris, 1993.
121. Alex Mucchiellie Les mentalités: compréhension et analyses, Les Editions E.S.F Paris, 1984.
122. B.Malinowski, Magic, science and religion, GLENCO, the free presse, 1948.
123. Claude Levi - Strauss, la pensée sauvage, Paris, 1962, pp (26 - 33).
124. E.Kant, Réponse a la question: Qu'est-ce que les lumières ?, Flammarion, 1990.
125. Emile Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, Le système totémique en Australie, Paris, P.U.F, 1960.

126. Encyclopedia universalis, Paris, 1995.
127. G.Allport, structure et développement de la personnalité, Tr.Fr., Delachaux -Niesite, Paris,1965.
128. G.Bouthoul, Les mentalités, Que sais-je, P.U.F., Paris, 1971.
129. George Foster M. Traditional cultures and the impact of technological chang, Harper, New York, 1962, pp25-37.
130. Gilbert.Durand: les grands textes de la sociologie moderne, Bordas, Paris, 1969.
131. Guy rocher: Introduction a la sociologie générale, organisation sociale, point, paris, 1968.
132. Herve Martin, Mentalités médiéval XI-XV, Nouvelles Clio. P.U.F., Paris, 1996.
133. J.Copin, Genèse de l'histoire des mentalités, Sciences Humaines, N4, Juin - Juillet, 1989- pp 12- 16.
134. Jean-Claud Filloux, La personnalité, P.U.F., Onzième corrigée, Paris, Que sais-je, NO 756. Paris. 1986.
135. Larousse, grand Larousse encyclopédique, 11 vol, Paris, 1960-1968.
136. Levy Brhul, La mentalité primitive, C.E.P.L., Paris. 1976.
137. Levy Brhul. Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, Paris. 1910.
138. Linton R. Le fondement culturel de la personnalité, Tra.Alyotard, DUMOND, Paris, 1959.
139. Louis Dumont, Civilisation indienne et nous, P.U.F, Paris, 1975.
140. Lucien- levé - Bruhl, La Mentalité primitive, ALCANE, paris, 1922.
141. Lucien- Lève Bruhl, La Mentalité Primitive, Paris, Alcane, 1922.

142. Luis Dollo, Culture individuelle et culture de Mass, Que sais-je. No 1552, P.U.F., Paris. 1990.
143. M.Dufrenne, La personalite de bas, P.U.F., Paris, 1972.
144. Madeleine Grawitz, Lexiques des sciences sociales, Dalloz, Paris, 1983.
145. Malinowski, myth in primitive psychology -London-kegan Paul -1926.
146. Marchall Mac Luhan: Electronique et décrochage psychologique, Alain Gras: «Sociologie de l'éducation», Paris,1974, P39.
147. Mc Clelland D. The achieving society Princeton, New Jersey, 1961, pp 390-392.
148. Mircea Elide, Le sacré et le profane, Gallimard, collection (IDEA), Paris, 1965.
149. Mucchielli. A., Les mentalités, Que sais-je, P.U.F., Paris, 1984.
150. PAUL FAURE, La Renaissance, que sais-je, P.U.F., PARIS, 1975.
151. Petit Robert Dictionnaire français sur C.D.
152. R.Linton, De l'homme, Trad.france.Ed. de minuit, Paris, 1968.
153. Robert Laffont, Encyclopedie de sociologie, Grammont, Paris, 1976.
154. S. Betremieux, Les mentalités populaires, Sciences humaines, N4, Juin - Juillet, 1989. P20.
155. Servier J., L'ideologie, P.U.F., Paris 1982.
156. Weber Max, L'étiqie protestante et l'esprit du capitalisme, Trd.de l'ALL, Presses-Poket, Coll.Agora, Paris, 1985.

الفهرس

الصفحة

| | |
|----|---|
| ٧ | مقمة الكتاب |
| ٢١ | الفصل الأول: في مفهوم العقلية |
| ٢٤ | تعريف العقلية: |
| ٣٥ | حدود المفهوم وتخومه: |
| ٣٧ | بين العقل والعقلية: |
| ٤٣ | العقلية رؤية للكون ونظام للتفسير: |
| ٤٦ | جدل العلاقة بين العقلية والثقافة : |
| ٥٣ | بين الأيديولوجيا والعقلية: |
| ٥٧ | ما بين العقلية والفلسفة كروية للعالم : |
| ٦٢ | للقيمة والعقلية: |
| ٦٧ | بين مفهومي الشخصية الأساسية والعقلية: |
| ٧١ | حدود العقلية في سياق الموقف من قضايا الوجود : |
| ٧٢ | أولا: إشكالية الوجود والطبيعة الإنسانية، |
| ٧٦ | ثانيا: إشكالية الأنا والآخر : |
| ٨١ | ثالثا: إشكالية الزمن: الحدائة والتقليد |

| | | |
|-----|-------|---|
| ٨٥ | | خامسا: إشكالية الحرية والحنمية: |
| ٨٨ | | الفصل الثاني: في العقلية البدائية |
| ١٠٠ | | من العقلية البدائية إلى العقلية التقليدية : |
| ١٠٤ | | بين مفهومي التقليد والتخلف: |
| ١٠٩ | | المجتمعات التقليدية : |
| ١١٧ | | معايير العقلية التقليدية : |
| ١٢١ | | ١- معيار المحافظة والتجديد: |
| ١٢٢ | | ٢- معيار التفكير السحري: |
| ١٢٨ | | ٣- معيار المقدس والدنيوي : |
| ١٣١ | | ٤- عقلية القطيع وإشكالية الفردية: |
| ١٣٨ | | الفصل الثالث: العقلية العربية في مرآة الفكر النقدي للمعاصر... |
| ١٦٥ | | الفصل الرابع: المضامين الخرافية في العقلية العربية المعاصرة.. |
| ١٦٨ | | العقلية السحرية في الأوساط الاجتماعية: |
| ١٧٧ | | المنهج بين السحرة والمفكرين: |
| ١٧٩ | | الخرافات والأساطير في الوسط الشعبي: |
| ١٨١ | | مشاهد الخرافة في الوسط الشعبي: |
| ١٨٣ | | محكمة الأموات والإمام الشافعي رضي الله عنه: |

| | |
|-----|--|
| ١٨٩ |مقدمة |
| ١٩١ | في مفهوم الانتماء : |
| ١٩٧ | بين الهوية والانتماء: |
| ٢٠٠ | في مفهومي القبيلة والطائفية: |
| ٢٠٣ | واقع الكيانات الاجتماعية الصغرى ومشروعيتها : |
| ٢٠٨ | تراجع مشاعر الانتماء القومي والولاء للوطن: |
| ٢١٩ | الأنظمة السياسية العربية إزاء الانتماءات القبلية والطائفية : |
| ٢٢٥ | خاتمة : |
| ٢٣١ | الفصل السادس: إشكالية الزمن في العقلية العربية.. |
| ٢٤٩ | للفصل السابع: مفارقات المقدس في العقلية العربية |
| ٢٥٤ | في أصل المقدس: |
| ٢٥٧ | مفهوم المقدس : |
| ٢٦٥ | التجربة الغربية في الفصل بين المقدس والدنيوي : |
| ٢٧٠ | المقدس والدنيوي في الإسلام : |
| ٢٧٧ | جغرافية المقدس في الثقافة العربية : |
| ٢٨٦ | زحف المقدس: |

الصفحة

| | |
|-----|--|
| ٢٨٩ | تقدّيس رجال الدين: |
| ٢٩٣ | ضرورة الفصل بين المقدّس والذنبوي: |
| ٢٩٧ | خاتمة: |
| ٣٠١ | الفصل الثامن: الحرية والحتمية في العقليّة العربيّة |
| ٣٠٥ | ما بين القدر والقدرية: |
| ٣٠٧ | الجوانب القدرية في العقليّة العربيّة السائدة: |
| ٣١٠ | الحرية في مواجهة الحتمية: |
| ٣١٥ | القدرية في الثقافة العربيّة: |
| ٣١٩ | القدرية في مرآة الأبحاث الاجتماعيّة. |
| ٣٢٥ | خلاصة: |
| ٣٢٦ | خاتمة للكتاب: معادلة التّوير في العقليّة العربيّة |
| ٣٣٨ | مراجع للكتاب: |

أخذ العقلية العربية، بما
تتقاضي صورة مركبة تتقاضي
بي وتحدياته. وفي دائر
العربية مدخلاً منهجياً
ورصد مقومات وجوده.

تلق من معادلة الإنسان
مرة من أثقال التخلف
التغيير والتغيير الثقلي
أنه ويتحرر من أوثانه
بها حالة من التحول ال
عربي نبض رؤية إبيستيم
جود، فترسخ فيه إيماناً
تحدي، وتولد في أعماق
أساطيره ودوامات تصدع
العلمية لعملنا هذا في

سئلة الكبرى المشروعة
العربية المعاصرة أن تن
التي تضمن لها الحضور
والتجديد؟ هل استطاع
كوابح التاريخية، وأن تتط

والتي خلالها